Julio Balderrama

LEYENDO A SPENGLER

*

Una lectura crítica de *La decadencia de Occidente*

Edición de Domingo Tavarone

ÍNDICE

Presentación---------- 3

Leyendo a Spengler ---------- 7

Apéndice de párrafos ---------- 44

Referencias bibliográficas---------- 79

Notas ---------- 80

PRESENTACIÓN

Junto con el profesor Ricardo Ayabar, tomamos contacto con los originales de este ensayo durante la cursada del seminario *Tradición, modernismo y posmodernidad*, en 1991. Un brevísimo indicio en el ángulo superior izquierdo del impreso, nos revela cuándo se lo dio por concluido: "JV/88", donde JV son las inicales de uno de los seudónimos adoptados por el Prof. Balderrama (Juan Valmard). Es posible, y esto no pasa de una conjetura, que el autor lo hubiera escrito para emplearlo en alguno de los cursos que estaba elaborando en ese momento, entre ellos el aludido más arriba *Tradición, modernismo y posmodernidad*.

El primer tomo de la *Decadencia de Occidente* se publicó en 1918, es decir, cuando la primera de las dos grandes catástrofes europeas modernas llegaba a su fin, aunque el ensayo ya estaba listo al comienzo de la guerra. Dice el autor en el prólogo de la primera edición:

> "Este libro, resultado de tres años de labor, estaba ya terminado en su primera redacción cuando estalló la gran guerra. Hasta la primavera de 1917 seguí corrigiéndolo, añadiendo detalles y aclarando algunas de sus partes. Las coyunturas tan extraordinarias de estos últimos tiempos han ido demorando su publicación."

Fue José Ortega y Gasset quien tuvo el acierto de influir para incorporarlo al fondo editorial de Espasa-Calpe y de encomendarle a don Manuel García Morente su traducción al español, con quien los argentinos tenemos otra deuda de gratitud, por sus clases sobre filosofía general dictadas en 1939 en la Universidad Nacional de Tucumán y luego reunidas en sus *Lecciones preliminares de filosofía*, de las que nos hemos nutrido tantas generaciones, por su rigor de pensamiento y la belleza de su prosa.

Esta versión de la *Decadencia* ha sido considerada como un "modelo insuperable de traducción castellana"[1], y el profesor Balderrama, eximio traductor él mismo, ha comentado:

> "Hay además un real sentido del estilo literario, no por imaginería retórica, sino -pese a algún desliz al patetismo germánico- por la sobria vivacidad expresiva, y, dentro de la señorial densidad de forma de la prosa clásica alemana, esa difícil perfección por la cual la idea se ciñe al lenguaje como en el guante la mano. Por eso, hemos de insistir, hay una deuda de gratitud para con García Morente, y con Ortega que le confió la versión: uno se estremece a la idea de lo que pudo haber resultado de ese texto a manos de un traductor vulgar."

Tanto el prestigio de la obra como su ocaso han sido rutilantes. Destaca Ortega en el proemio:

> "El libro de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, es, sin disputa, la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años. El primer tomo se

[1] i Waismann, A.; *El historicismo contemporáneo,* Nova, Buenos Aires, 1960.

publicó en julio de 1918: en abril de 1922 se habían vendido en Alemania 53.000 ejemplares, y en la misma fecha se imprimían 50.000 del segundo tomo. No hay duda de que influyeron en tal fortuna la ocasión y el título.

Alemania derrotada sentía una transitoria depresión que el título del libro venía a acariciar, dándole una especie de consagración ideológica. Sin embargo, conforme el tiempo avanzaba se ha ido viendo que la obra de Spengler no necesitaba apoyarse en la anecdótica coincidencia con un estado fugaz de la opinión pública alemana.

Es un libro que nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época. Hasta tal punto es así, que una de las graves faltas del estilo de Spengler es presentar como exclusivas y propias suyas ideas que, con más o menos mesura, habían sido expresadas antes por otros. Puede decirse que casi todos los temas fundamentales de Spengler le son ajenos, si bien es preciso reconocer que ha adquirido sobre ellos el derecho de cuño. Spengler es un poderoso acuñador de ideas, y quienquiera penetre en las tupidas páginas de este libro se sentirá sacudido una y otra vez por el eléctrico dramatismo de que las ideas se cargan cuando son fuertemente pensadas.

¿Qué es la obra de Spengler? Ante todo una *filosofía de la historia*."

Si hay un rasgo común en la epistemología de la ciencia desde el siglo XX, es la vocación de autonomía de cada disciplina; desde entonces la física, por ejemplo, ya no se podría explicar apoyada en la matemática sino que ha de ser propiamente física. Generalizando, cada ciencia debe encontrar su objeto propio y desde él explicar los hechos de su campo.

Como sigue Ortega, con respecto a la historia como disciplina independiente:

"(…) desde hace tiempo se aspira a una interpretación histórica de la historia. Durante el siglo XIX se seguía una propensión inversa: parecía obligatorio deducir lo histórico de lo que no es histórico. Así, Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos; Buckle, Taine, Ratzel, derivan la historia de la geografía; Chamberlain, de la antropología; Marx, de la economía. Todos estos ensayos suponen que no hay una realidad última y propiamente histórica.

Por otra parte, los historiadores de profesión, desentendiéndose de aquellas teorías, se limitan a coleccionar los «hechos» históricos. Nos refieren, por ejemplo, el asesinato de César. Pero ¿«hechos» como este son la realidad histórica? La narración de ese asesinato no nos descubre una realidad, sino, por el contrario, presenta un problema a nuestra comprensión. ¿Qué significa la muerte de César?"

Y a esto se lanza Spengler, siguiendo, también él, la deriva de su tiempo:

"No basta, pues, con la historia de los historiadores. Spengler cree descubrir la verdadera substancia, el verdadero «objeto» histórico en la «cultura». La «cultura», esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, sería, según él el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico. (…) Las «culturas» tienen una vida independiente de las razas que las llevan en sí. Son individuos biológicos aparte. Las culturas son plantas –dice-. Y, como estas, tienen su carrera vital

predeterminada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en la decrepitud".

No se busque en el texto de Spengler un sistema lógico sino una filosofía vital que cobra su sentido en un tiempo dado, el suyo propio:

> "Trátase, en efecto, según mi convicción, no de una filosofía más, como hay tantas posibles, fundadas y justificadas solo por la lógica, sino de la filosofía de nuestro tiempo, filosofía en cierta manera espontánea y presentida confusamente por todos. Puedo decir esto sin presunción. Una idea históricamente necesaria, una idea que no cae en una época, sino que hace época, es solo en sentido limitado propiedad de quien la engendra. Pertenece al tiempo; actúa inconsciente en el pensamiento de todos, y solo su concepción personal, contingente, sin la cual no sería posible ninguna filosofía, es, con sus flaquezas y sus ventajas, lo que constituye el sino -y la buena fortuna- de un individuo."

Por eso no ha de buscarse la riqueza del texto en la red de ideas "ordenadas", sino en el fluir de la historia misma. Allí el desafío de su lectura y del pensador que debe meterse, "de un saque", *in media res.*

> "Pero yo no he escrito para los que toman por una hazaña el cavilar sobre la esencia de las hazañas. El que define no sabe lo que es el sino.
>
> Comprender el mundo es, para mí, estar a la altura del mundo. Esencial es la dureza de la vida, no el concepto de la vida, como enseña la filosofía a lo avestruz del idealismo. El que no se deje deslumbrar por los conceptos, no tendrá la sensación de que esto sea pesimismo [como se le atribuyó a Spengler, ya desde la primera edición].
>
> Los demás no me preocupan." (…) "Para terminar, no puedo por menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas. Y para reducir a una fórmula mi relación con los dos citados, diré que yo he convertido en visión panorámica lo que era en ellos una perspectiva fugaz. Goethe, empero, fue, por su modo de pensar, un discípulo de Leibniz, sin saberlo."

Y, sin ningún tipo de autoridad, me permito completar el listado con el nombre de Schopenhauer. Insertar la "verdad" de un pensamiento en la vida misma, donde sujeto y su tiempo son indistinguibles, esa idea, alimentó la transición entre los siglos XIX y XX; arrinconó (¿para siempre?) la cosmovisión pétrea de una verdad inconmovible, y la llevó de la mano por el camino de la *verdad para mí*, que es como decir para el *yo* y el *ahora*.

Hasta aquí la parte reflexiva de la *Introducción*. Ahora, algunas aclaraciones editoriales para manejarse durante la lectura:

1. El título original de este trabajo es literalmente *Leyendo a Spengler*. Esto significa que, lo que podríamos llamar su subtítulo, "*Una lectura crítica de* La decadencia de Occidente" es un agregado mío, cuya intencionalidad es advertirle al lector que se trata de un ensayo interpretativo crítico y no de comentarios de un lector sobre una obra específica.
2. Respetando el formato del original, este texto no se presenta dividido en apartados o

capítulos. Formato que, por otro lado, no es una elección entre las tantas posibles, sino que guarda consonancia con el original de la *Decadencia.*

3. El ensayo presenta dos tipos de notas:
    a. al pie de página y en números romanos: i. ii. v … Son pocas y puntuales, que he agregado porque consideré en cada caso que orientaba la lectura;
    b. al final del trabajo y en arábigos, en el apartado NOTAS Pág. 80 y ss.): son 16 y forman parte del original entregado por el profesor Balderrama.
4. En muy pocos casos, aparece una palabra, una frase… encerrada entre corchetes "[ ]". Esto significa que lo allí escrito no corresponde al original, sino que es algo así como un aclaratorio de lo que precede y con esa intención lo he agregado.
5. En el cuerpo del ensayo, se verán, entre paréntesis, unas referencias como, por ejemplo "(I, V, 3, 393)", la mayoría de las veces seguidas de asterisco, (I. V. 3, 393)*. Todas estas remisiones, por ejemplo "(I. V. 3, 393"), corresponden al original. En cambio, los asteriscos los he agregado y reunido en un "Apéndice de párrafos" (págs. 44-79). Allí, por ejemplo, la referencia aparece como "* (pág. 36: I. V. 3, 393)", lo que viene a decir que el párrafo que sigue se relaciona con el contenido de dicha página del libro de Spengler. Va de suyo que este "Apéndice" de párrafos acercan y familiarizan con el texto de Spengler, pero de ningún modo reemplazan la lectura del original.

En poquísimos casos, los paréntesis carecen de asterisco. Es cuando hubiera sido redundante ilustrar la referencia, pues ya en el propio texto del original se encuentra explicitada.

Domingo Tavarone
1 de noviembre de 2022
dtavarone@yahoo.com

LEYENDO A SPENGLER[1]

Spengler ha conocido un rápido *Untergang*, un rápido ocaso, a medida que la civilización occidental, cuyo ocaso pronosticó con tan estrepitosa resonancia cuando el siglo XX tocaba su segunda década, ha sentido retomar su accidentado y acelerado ritmo de vida después de dos grandes catástrofes bélicas. En realidad, el ocaso de Spengler había comenzado antes de la segunda de ellas, y para él se ha cumplido algo así como el proceso inverso del que con tan punzante ironía describió para la "jerarquía" del prestigio académico (II. IV. 4, 404 nota)[2]:

> "Después de la muerte, los heterodoxos quedan excluidos de la eterna beatitud del tratado doctrinal y condenados al purgatorio de las notas, de donde, purificados por las oraciones de los creyentes, ascienden al paraíso de los párrafos."

En su caso, ha quedado confinado entre paraíso y purgatorio, a una especie de limbo. Hay por lo menos cuatro factores para tal desprestigio, el primero de ellos estrictamente teorético, los restantes más bien psicológicos:

1. En primer lugar, un sistematismo rígidamente esquemático. Hablaremos de su pensamiento como de un "sistema", aun cuando él mismo rechazaba tal atributo. En cierto sentido, y pese a sus declaraciones antirrománticas quizá demasiado enfáticas, Spengler puede ser visto como el último filósofo posromántico, continuador de los proyectos de interpretación sistemática de la historia universal que el romanticismo emprendió siguiendo la huella del siglo XVIII. El XX, en cambio, ha aprendido a mirar con cierto irónico escepticismo esos ambiciosos proyectos de "explicar" la historia como un cuadro que se despliega según las leyes de una perspectiva, cuya clave posee el ojo mental del observador; aun cuando, como en el caso de Spengler -más cauto, precisamente en virtud de la experiencia del pasado-, tal perspectiva se reconozca dependiente a su vez de la situación histórica[2]. En efecto, tales sistemas, acaban inevitablemente forzando los hechos, "retocándolos" para ajustarlos -por supuesto, sin la menor intención de fraude- al molde construido. No cabría invocar aquí el principio, tan tempranamente reconocido por Spengler (I. VI. 2, 474), de que "todo hecho, por simple que sea, tiene ya una teoría"*, porque se trata de algo que la teoría ha incorporado ya a las estructuras que en ella definen los "hechos", y la discusión versa sobre si dentro de aquellas las propiedades del hecho han sido adecuadamente establecidas o no (algo así como si dentro de una teoría que cuente con las estructuras conceptuales unívocamente definidas de "cristal" y "sistema cristalográfico",

[2] Para facilitar el seguimiento de la lectura, repito aquí parte de la nota 1 del autor, que figura al final del texto: *La decadencia de Occidente* se divide en dos partes (I y II, citadas en romanos). La edición que maneja el autor y que es la que se toma como punto de referencia (Espasa-Calpe, Madrid, 1958) está compuesta por dos volúmenes y cada uno de ellos corresponde a una de las partes, esto es, el tomo I corresponde a la parte I y el II a la II. Cada parte, a su vez, está formada por capítulos: la primera contiene sus capítulos I a VI y la segunda, I a V, también citados en romanos. A su vez, cada capítulo está compuesto por secciones, numeradas en arábigos, y el número de página corresponde a la edición precitada. O sea, los números en romanos hacen referencia a la parte y al capítulo dentro de esa parte; y las referencias en arábigos a la sección y al número de página. Así, lII. IV. 4, 404, debe entenderse: parte I, capítulo IV, sección 4, pág. 404.

Seguramente por razones de practicidad, esta edición de Espasa-Calpe, se ha impreso, también, en cuatro volúmenes más reducidos (edición que no es la que maneja el prof. Balderrama): a la parte I de la edición de 1958 corresponden los volúmenes I y II y a la parte II, los restantes III y IV. Esta referencia basta para hallar un texto citado, teniendo en cuenta que en este caso los números de página referenciados en este estudio no corresponden a la edición en cuatro tomos.

un objeto se reconoce como cristal pero se discute si pertenece al sistema A o al B). Por lo demás, aun fuera de esto, la actitud epistemológica general del siglo XX admite que los datos puedan organizarse según diversas teorías válidas posibles, mientras que los sistemas en principio "excluyentes", como el spengleriano, son propios de los siglos pretéritos.

2. En segundo lugar, el etnocentrismo germánico (y medularmente alemán) de Spengler no está hecho para atraerle las simpatías generales. Este etnocentrismo se liga con el precedente, haciéndole pasible entonces de una crítica suficientemente fundada.

Ello se ve claro en su modo de tratar al Renacimiento (en el importante capítulo dedicado a "Música y plástica": I. IV) como esa "postrer equivocación del alma occidental" (I. IV. 16, 359)*. Allí (I. I. 8, 160)* considera al Renacimiento como el "homólogo", o sea estructuralmente equivalente, del movimiento dionisíaco en Grecia ya que en ambos casos se trata de fenómenos, dentro de una cultura, que contradicen las características morfológicas que según Spengler definen a dicha cultura. Entonces inventa un expediente arbitrario. Esta calificación (arbitrario) no es excesiva, porque la cosa aparece exclusivamente en esas dos culturas y no como un rasgo general de su "morfología de la historia", de modo que se está en el derecho de ver su solución como una explicación ad hoc, y porque no es ninguna explicación orgánica, sino que, sin conexión con el resto de la teoría, se apela literariamente a la "segunda alma" en el pasaje célebre del *Fausto*, y eso es todo: el Renacimiento sería, pues, una rebelión del "alma" de la cultura en cuestión contra sí misma. Ahora bien, cualquiera sea la opinión que se sustente sobre el llamado "Renacimiento", es difícil no sentir insatisfactoria la solución de Spengler. En cuanto fenómeno básicamente "meridional" no entra bien en su esquema de la cultura de Occidente, como realización esencialmente "nórdica" ("fáustica"). De modo más general da la clara impresión de no saber bien qué hacer con los elementos meridionales, a los que no se resuelve del todo a reducirlos a las formas inferiores, "populares", de la cultura, propias de las masas y de los pueblos carentes de la "profundidad" nórdica; cf. p. ej, I. VI. 1, 315: lo "popular" como "no-gótico", es decir, no propio de la cultura fáustica; íb. 319: los colores brillantes y claros como colores "populares". Inclusive, de paso y sin insistir ni explicar funcionalmente, habla dos o tres veces de formas meridionalizadas de lo "gótico" (por ejemplo, íb. 305) y, por implicación, a ellas parecería pertenecer el predominio del verde-azulado como "color del catolicismo" (frente al verde profundo de Grünewald -¡pero también del Giorgione!- y sobre todo frente al pardo luminoso, "color protestante"): formas meridionalizadas que aparecen entonces desencajadas del esquema.

En esta línea, el Renacimiento nace del "gótico", pero como una reacción "antigótica" superficial y pasajera, cuyos mejores representantes lo son precisamente porque a pesar de ellos mismos anuncian la reanudación del espíritu "gótico": el barroco. Es sintomático que Petrarca -precisamente el gran influjo ausente en la literatura alemana- no entre aquí en consideración; llega a decirse esta enormidad: "Entre la *Vita Nuova* de Dante y los sonetos de Miguel Ángel no se ha producido ninguna confesión poética, ningún autorretrato de alto rango" (I. IV. 13, 348)*. Pero la refinada sensibilidad estética que nadie podría negar a este alemán introvertido le obliga a reconocer, con una curiosa incongruencia funcional respecto al sistema:

> "Y sin embargo, en algunos momentos el Renacimiento llega a producir cosas maravillosas que la música *no* hubiera podido expresar: una emoción de puros, serenos, *redentores* efectos espaciales, cuya sencilla estructura permanece exenta de la apasionada movilidad del gótico y del barroco. Esto no es "antiguo";

pero es un ensueño de la existencia antigua, el único que el alma fáustica ha podido soñar, el único en que el alma fáustica ha podido olvidarse de sí misma. (I. IV. 5 in fine, 310)"[3].

Como suele ocurrir, he aquí al nórdico víctima sin saber por qué y a pesar suyo de la seducción del sur; en algún momento Spengler alude de pasada a esta atracción ya tópica. 3. En tercer lugar, la glorificación del animal de presa, con el rebajamiento relativo del intelectual. Spengler declara deber su filosofía a Goethe principalmente y en segundo término a Nietzsche (I. Introduc. 16, 83 nota)*. No se trata por cierto de ningún biologismo o naturalismo, pese a la interpretación analógicamente orgánico-natural del desarrollo histórico, pero sí de un vitalismo que retoma (al igual que más tarde la teoría evolutiva del biólogo Dacqué) la idea de las protoformas o formas prototípicas de Goethe, pero aplicándola a la idea nietzscheana de la vida como esencialmente voluntad de poderío (cf. I. Introduc. 15, 78)*.

Basta agregar la idea del *fatum* (*Schicksal*, "sino"), junto con la del *amor fati* que Nietzsche adaptó de los estoicos , y cruzarlas con la idea romántica del "genio" restituida a su base etimológica (*genus*, *gens*: estirpe o raza), para delinear la imagen del "hombre de acción", reinterpretación histórico-concreta del superhombre nietzscheano; el conquistador, en suma, llámese el "héroe" de los períodos jóvenes, llámese en los de decadencia Napoleón o … Cecil Rhodes -dos nombres que aparecen en Spengler con notable, y, sobre todo el segundo, paradigmática y aprobatoria asiduidad-: el hombre que asume intuitivamente el "sino" de una "raza" y lo realiza en historia, con una especie de "íntima autoridad" (II. IV. 7, 429). Porque

> "(…) esto es lo que caracteriza a los hombres de raza, a los que hacen la historia. La vida es dura, si ha de ser grande. Solo admite elección entre victoria y derrota, no entre paz y guerra. Toda victoria hace víctimas. Solo es literatura -literatura escrita, o pensada o vivida- la que, lamentándose, acompaña los acontecimientos; meras verdades, que se pierden en el apremio de los hechos. (II. IV. 16, 514.)"

> "El auténtico hombre de Estado es, ante todo, un conocedor; conocedor de hombres, situaciones, cosas. Tiene una "visión" que sin vacilar, inmediatamente, abarca el círculo de las posibilidades (…) Hacer lo conveniente "sin saberlo", tener la mano segura (…); esto es justamente lo contrario del talento del hombre teórico. El compás secreto de todo devenir es en el político y en las cosas históricas uno y el mismo." (II. IV. 16, 514.)

Las meras verdades del "hombre teórico" son un producto secundario de la "vida", que se manifiesta primaria e inmediatamente en la acción, no por cierto en la utilitaria y mezquinamente pragmática, sino en la que "hace historia": "historia" solo hay cuando la acción opera en el sentido del sino de una raza. Por eso hay pueblos y períodos sin historia ("inhistóricos"): así las fases "primitivas" del desarrollo humano y la fase ultimísima de toda "civilización", cuando, al descomponerse el "cesarismo", un pueblo vuelve a una

[3] Los destacados en esta cita de Spengler, como en las que se vean en adelante, corresponden al texto original del autor.

especie de primitividad análoga, salvo por lo supercivilizado, a la antecultural originaria. Así, pues, el predominio acordado a la "vida" es lo que determina en Spengler la primacía y glorificación del hombre como animal de presa sobre el hombre como "espíritu".[3]

Pero Spengler es ciertamente un hombre del "espíritu". Lo reconoce implícitamente al presentarse como el que esboza "esa "filosofía afilosófica" del futuro, la última del Occidente europeo" (I. Introd. 15, 78)*, pues la filosofía es obra del "espíritu" y el predominio de este es lo que caracteriza a las "civilizaciones", esa vejez de las culturas. Hay un desgarramiento interior, por lo demás bien nietzscheano, que el oído atento percibe aquí y allá en la expresión misma (ya desde la Introducción de la *Decadencia*), en ese hombre teórico y estético y de tendencia inequívocamente religiosa -en el sentido de una "religación" con el misterio último, a través del "sentimiento cósmico" primario-, aunque su propia posición teórica le obligue a desvalorizar los valores lúcidos del "espíritu" frente a los, en última instancia, ciegos de la "vida".

Como quiera que fuere, los dos últimos rasgos considerados: etnocentrismo nórdico y glorificación del ave de rapiña, se exacerban –es decir, se agrian y se potencian- en *HT*, de 1931, o sea unos quince años después de la primera edición de la obra mayor y unos diez años después de la edición segunda y definitiva. Si ya en la *Decadencia* (I. I. 17, 129-30)* se implicaba que Descartes pertenece al "alma nórdica", y se sostenía que "el italiano escrito se debe a los emperadores alemanes, sobre todo a Federico II" (II. II. 18 217)*. En *HT* (v. 2, 62 y n.) el anexionismo germánico llega a apelar a la conjetura gratuita: hacia el Nuevo Mundo

> "(…) se vierte un torrente de hombres con sangre nórdica, pues los que emigraron de España, Portugal y Francia fueron seguramente, en su mayor parte, descendientes de los conquistadores de la época de las invasiones bárbaras. Lo que restaba era la masa humana, que había perdurado a través de celtas, romanos y sarracenos".

Y la glorificación del ave de presa, presente a lo largo de la *Decadencia*, se hace explícita en *HT*, ya en la frase inicial del capítulo: "El hombre es un animal de rapiña", tesis ahora apuntalada por una argumentación desnudamente biológica. Se comprende que tales rasgos, y otros que será fácil percibir en lo que sigue, hayan dado pie a que, como en el caso de Nietzsche, el delirio nazi haya usado *pro domo sua*, de buena o mala fe, la obra de Spengler, con la consecuencia de ser mirado con ojos torcidos, envuelto en la repulsa suscitada por el régimen. Esto a pesar de que su fallecimiento se produce en 1936, cuando comenzaba el auge del movimiento, y de que se mantuvo no solo enteramente ajeno sino explícitamente desdeñoso (II. II. 16, 196)* de las concepciones racistas.

4. Por último, el "pesimismo" spengleriano.[4] El progresismo decimonónico, contra el cual dirige aquí y allá sus dardos, sigue siendo una constante general tanto de los tiempos de Spengler como de los nuestros propios; por más que críticas lúcidas y de peso académico hayan desprestigiado la noción y sean pocos los que hoy se atrevan a sostener abiertamente el pesimismo de Spengler, lo cierto es que dicha perspectiva permanece bajo formas disimuladas o inconfesas, que no es del caso analizar aquí.

El "pesimismo" spengleriano presenta en realidad dos niveles:

1. uno, llamésmosle "pesimismo cósmico", el de la *carencia de sentido* del devenir histórico (y cósmico en general);

2. el otro -el único invariablemente tomado en cuenta cuando se habla de su pesimismo- que podemos llamar "cultural" y que a su vez se manifiesta con dos niveles de extensión:
   a. como los organismos biológicos, *las culturas acaban extinguiéndose*, y,
   b. dentro de ellas, Occidente está entrando en la fase precedente a la extinción.

Ahora bien, el pesimismo cósmico es una idea bastante difundida también a través de otras corrientes de pensamiento (por ejemplo, Spranger: el universo carece de sentido, pues sentido solo tiene un elemento en una estructura, y no hay estructura de que el universo sea parte; Sartre: "el hombre es una pasión inútil"; etc.), e inquieta tan poco como la teoría astronómica de una remota extinción del Sol; pero el pesimismo cultural es para la actitud progresista tan indigerible como la amenaza de una destrucción nuclear de la Tierra. Así, desde Weber hasta Toynbee, con referencia explícita a Spengler, se han propuesto interpretaciones alternativas de la historia que, en primer lugar, salven la continuidad de la historia -lo que por otra parte, y contra lo que a menudo se afirma sobre la base de ciertos pasajes patéticos (I. II. 7, 153-4)*, Spengler estaba lejos de negar (II. I. 10, 51)*- y, en segundo término, sobre todo rechacen el fin ineluctable de Occidente, dejando abierta la perspectiva tranquilizadora de un posible desarrollo indefinido. Lo cual, psicológicamente, no es sino asaz comprensible. Nótese que lo que estamos considerando aquí no es la validez o no de las tesis de Spengler en sí mismas, sino la base de las actitudes de rechazo que ha suscitado.

Volvamos, ahora sí, la atención crítica a esas tesis, e intentemos previamente una exposición sintética, que por fuerza, a causa de las cualidades intrínsecas (densidad) y extrínsecas (vastedad y discontinuidad temáticas) de la *Decadencia*, será considerablemente lacunar. Convendremos en utilizar el término *cultura*, sin comillas, en el sentido histórico-antropológico corriente (lo que Spengler llama un "organismo cultural o histórico") y "cultura", entrecomillado, en el sentido peculiar que da Spengler a este término. De modo general, salvo que el contexto indique otra cosa, en adelante los términos entrecomillados serán los empleados por el propio Spengler, en el sentido que él les da.

La *Decadencia* no es una obra historiográfica sino filosófica: un vitalismo historicista que por necesidad intrínseca se desarrolla como una fenomenología de las formas históricas en su devenir ("morfología de la historia"). El punto de partida de este vitalismo historicista es el dato primario de "la conciencia vígil, puramente humana", que "se identifica" con la oposición igualmente primaria: "alma" frente a "mundo" (I. I. 1, 88)*.

Más allá, o en la base, de esta ecuación fundamental está el "misterio" cósmico, impenetrable. La oposición binaria "alma"/"mundo" se especifica en secuencias de oposiciones binarias derivadas, que desde el pasaje indicado hasta el final de la obra constituyen, del modo más literal y perceptible, la columna vertebral del sistema.

En el original de Spengler, las oposiciones principales se despliegan en I. I-III 88-281, con una tabla esquemática en p. 206 [obviamente, el número de página corresponde a la edición precitada en nota 1, apartado NOTAS]. Lo que sigue es un elenco, creemos que completo, de las oposiciones binarias utilizadas, que clasificamos sin demasiado rigor; se indica el lugar cuando no es hallable con relativa facilidad.

A. Categorías y coordenadas primarias

1. alma	/1. mundo
2. el devenir o producirse (das Werden) , lo acontecido (das Geschehene)	/ 2. lo producido o devenido (das Gewordene)
3. realización	/ 3. realidad
4. existencia	/ 4. conciencia (II. IV. 2, 390; 5, 411)
5. existencia: ritmo y dirección (cuándo y por qué)	/ 5. vigilia: posición y extensión (dónde y cómo) (II. I. 1, 18 ss.)
6. temporalidad	/ 6. intemporalidad
7. presente, vida	/ 7. pasado, muerte
8. futuro, término	/ 8. pasado
9. tiempo (forma del intuir)	/ 9. espacio (forma de lo intuido)
10. dirección	/ 10. extensión, profundidad (tiempo solidificado: I. III. 4, 227)

B. Los modos del ser

11. sino: creación, lógica orgánica de la existencia	/ 11. causalidad: diferencia, distinción; sino solidificado (I. II. 12, 176, I. III. 4, 227)
12. lógica trágica (histórica)	/ 12. lógica técnica (física) (I. VI. 6, 489)
13. lo orgánico	/ 13. lo mecánico
14. necesidad orgánica	/ 14. necesidad matemática (I. II. 19, 210)
15. el hecho	/ 15. la verdad
16. lo relativo	/ 16. lo absoluto (II. III. 16, 320)
17. el ser	/ 17. el significar (ib.)
18. formas	/ 18. limitaciones (I. V. 8, 418)
19. forma: figura y ritmo	/ 19. ley: oposición y tensión (II. II. 5, 126)
20. historia	/ 20. naturaleza

C. Los modos del conocer

21. el sentir	/ 21. el análisis (I. II. 2, 139, I. II 5 146,148)
22. razón (que evoca ideas y crea objetos)	/ 22. intelecto (que critica y establece verdades) (II. I. 3, 25-26)
23. [intuición]	/ 23. percepción e intelección (esta, separada de aquella, es el espíritu) (II. I. 2-3, 22-29)
24. lo intuido	/ 24. lo conocido
25. fisiognómica	/ 25. sistemática (I. II. 2, 139, I. II. 4, 146, I. II. 5, 148)
26. símbolo e imagen	/ 26. concepto y número

D. Lo biológico

27. nacer	/ 27. engendrar (II. I.1, 18 ss.)
28. lo vegetal (órganos cíclicos: circulación y sexo)	/ 28. lo animal (microcosmo; órganos de movilidad: sentidos y nervios) (II. I. 1, 18 ss.)
29. la sangre	/ 29. la vista (II. III. 15, 309)

E. Vida anímica y sentimiento

30. lo propio	/ 30. lo extraño
31. anhelo (cósmico)	/ 31. terror cósmico
32. odio	/ 32. miedo (II. III. 15, 309)
33. el querer	/ 33. el pensar (I. V. 3, 390)

F. Lo social

34. raza	/ 34. idioma (II. II. 7, 137-8, II. II. 9, 157)
35. habla	/ 35. idioma (II. II. 14, 185)
36. tótem	/ 36. tabú (I. II. 11, 174-5, II. II. 7, 140)
37. amor social	/ 37. amor religioso (II. III.15, 309)
38. heroísmo	/ 38. santidad (II. III.15, 309, II. IV. 2, 390)
39. nobleza	/ 39. sacerdocio (II. IV. 2, 390)
40. el castillo	/ 40. el templo (II. II. 14, 185)
41. el campo	/ 41. la ciudad (II. II. 5, 126)

G. Lo cultural

42. poesía, arte	/ 42. ciencia (I. II. 2, 139, I. II. 4, 146)
43. en arte: imitación (categorías de bello y feo)	/ 43. ornamento (categorías de significación) (I. III. 8, 248 ss.)
44. economía (dinero) = sino desacralizado	/44. ciencia (espíritu) = causalidad desacralizada (II. IV. 4, 405)

("economía" refiere a la natural y precientífica; el dinero como "valor abstracto" pertenece al "espíritu").

Es un postulado básico que en la oposición "alma"/"mundo" y en las oposiciones derivadas, los miembros de la izquierda son el "fundamento" de los miembros de la derecha. Este postulado, creemos, puede interpretarse como un *dato* si se admite una primacía lógica de la conciencia. En tal caso, la posición no ha de considerarse idealista sino fenomenológica, interpretándose esto en el sentido de que la conciencia inmediata, que es el dato primario, simultáneamente ubica al mundo como su objeto intencional.

De modo que, si tratamos de seguir desarrollando lo que no está explícito en Spengler, obtenemos esta reconstrucción coherente. El *alma*, sustrato postulado de la conciencia inmediata, se vivencia como un *devenir*, o sea una *existencia* en *temporalidad*, o históricamente, un *acontecer*, en un *presente* constantemente renovado, que se identifica con la *vida* vivida (no la vida biológica). El tiempo lleva intrínseca la *direccionalidad* y, como tiempo vivido, el *ritmo* en el sentido más amplio. Ahora bien; el devenir constitutivo de la conciencia no es propiamente devenir de la conciencia, sino conciencia de *ser* que deviene, es decir, lo "devenido" (o como prefiere la traducción española, lo "producido"), que se capta exteriorizado como "mundo". La conciencia inmediata del *acontecer* (*Geschehen*) no es sino la *historia* (*Geschichte*) como vivencia. Mientras que lo "producido", el "mundo", lo exteriorizado desde la historicidad de la conciencia, se representa como "naturaleza", en la forma de la "espacialidad" según las dos dimensiones

-especifica Spengler- de lo ancho y lo alto. Al proyectarse en el espacio la direccionalidad del tiempo, este se "solidifica" en forma de la tercera dimensión: la "profundidad", que al parecer crea la indefinidad del espacio, donde el alma se siente perderse. La indefinidad del alma como devenir (como *tiempo*, pues) se traduce en la vivencia primaria del *anhelo* cósmico (la *Sehnsucht* romántica, evidentemente); y la indefinididad del espacio, o profundidad, se traduce en la otra vivencia primaria, la del *terror cósmico*.

Hasta acá hemos subrayado, en las oposiciones básicas, los miembros de la izquierda correspondientes al lado del "alma". Hagamos lo propio con los miembros de la derecha, los del lado del "mundo".

El acto inmediato de aprehensión por la conciencia es la "intuición" (*Einsicht*). Ese intuir asume, naturalmente, la forma del tiempo, mientras que su contenido, lo *intuido*, asume la forma del *espacio*. Quizá debiéramos decir mejor, como antes, de la *espacialidad*: es muy probable que Spengler esté aquí cerca de Bergson (la temporalidad cósmica del alma se parece bastante a la "duración" bergsoniana), y que lo intuido por la conciencia, o *producido* por el devenir, asuma inmediatamente los rasgos inertes, "sólidos", del espacio, como lo sugieren las categorías puestas del lado del *mundo*: lo *pasado*, lo *muerto* (la *muerte*), lo *mecánico*, el *concepto* y el *número*, la *causalidad* o relación constante (estática por lo tanto) causa-efecto. Si la interpretación es correcta se seguirá que, como en Bergson, el tiempo cronométrico es otra cosa que el tiempo (temporalidad) del "alma", ya que el "futuro" corresponde a esta y, como acaba de verse, el pasado se corresponde con la muerte y la *intemporalidad* (porque ya no deviene), de manera que el tiempo cronométrico se vería, paradójica pero coherentemente, como intemporal, en cuanto es tiempo ya medido, estatizado en número.

Otra consecuencia del enfoque es la siguiente: la "historia" (el "acontecer") pertenece al lado del "alma", mientras que su *producto* (que en última instancia es el documento en el sentido más amplio), ya por el solo hecho de ser objeto de observación externa, pertenece al *espacio* y al *pasado*, y por lo tanto al orden de la *naturaleza* en sentido amplio. Esto no lo dice Spengler, pero está implicado en su rechazo explícito (I. II. 2 y passim)* de la historiografía atenida a las *causales*, y en el correlativo principio básico que él sostiene: como la "historia" (lado del "alma") no es "naturaleza" (lado el "mundo"), no puede interpretarse por el "concepto" sino por la "intuición". Se ha visto que el "ser" pertenece al orden del "alma"; su opuesto del lado del "mundo" es el *significado*. Esto implica, agudamente, que lo que el "alma" proyecta como "mundo" es una trama de significados (recuérdese su aserto de que "todo hecho contiene ya una teoría"): los "hechos" son los momentos del "ser" que "acontece" (lo vivenciado por el "alma"); el *mundo* (la *naturaleza*) es el "acontecer" como *producto*, que ella solo "conoce" intelectualmente proyectando desde y sobre el "hecho" un *significado* (un juicio de sentido), el cual constituye para ella la *verdad* del "ser". En la misma línea se explicaría la oposición *"existencia"* / *conciencia*, si se admite -lo que parece seguro- que se trata no de la conciencia inmediata sino de la refleja, es decir, la conciencia como *conocida*, conceptualizada, y por eso mismo especializada de algún modo (conciencia como receptora o continente o instancia de conocimiento).

Redondeando. Sobre estas bases, resumiendo y ampliando algo más las oposiciones, la cosa puede explicarse así. Lo dinámico del "alma" funda lo estático del "mundo": la "existencia" en su "devenir", se "realiza" de modo continuo en el "acontecer" de los "hechos", en la "forma" determinada por la "figura y ritmo" que manifiesta su "ser"; la

"conciencia" cognoscente aprehende lo "devenido" ("producido") como "realidad" de lo "acontecido", conformada por "significados" definidos según los "límites" que determina la "ley" del objeto vista como su "verdad". Así la "historia" se proyecta en "naturaleza": el "presente" de la "vida", lo espontáneo "orgánico", con su "necesidad o lógica orgánica" dinámico-funcional, se transmuta en objeto, o sea, en lo "pasado" y lo "muerto" (inerte) con la formalidad de lo "mecánico", sujeto a la "necesidad matemática" o lógica técnica ("causalidad"). Lo "relativo" (de la "intuición" del "ser" respecto al alma) aparece como lo "absoluto" (de la "verdad" construida por la "intelección").

Spengler presenta la sección A de su capítulo II. I, *Cosmos y microcosmo*, como "tomada de un libro sobre metafísica que me propongo publicar en breve" (II. I. A. 1, n 1), pero que nunca publicó. De ahí la precedente reconstrucción de parte de las conexiones entre sus conceptos filosóficos fundamentales. Otra cosa es cuando entramos en la teoría de la historia, objeto de desarrollo explícito en la *Decadencia*.

Históricamente (y esto vale igualmente para la historia personal, ya que el hombre singular tiene "raza": II. II. 16, 197* y II. IV. 1, 384), la dirección y la necesidad orgánica de la existencia se manifiesta como "sino". El sino corresponde a la "lógica orgánica" del acontecer histórico, y constituye, en el orden existencial del devenir vital o del "alma", la contraparte de la causalidad en el orden conceptual de la "naturaleza" o "mundo". Más exactamente, así como el tiempo se "solidifica" en la forma de la profundidad del espacio, el "sino" se solidifica en la forma de la causalidad física. Fuera de esto, en el texto de Spengler, la idea del "sino" no se caracteriza con mayor precisión. Pero quizá podamos ceñirlo mejor tomando la cosa por el lado de la "morfología de la historia".

Tal como una especie biológica se desarrolla según un tipo (la protoforma goetheana) que, por medio de la figura y el ritmo de ese desarrollo, determina su forma, así cada cultura u "organismo histórico" es el desarrollo de una plataforma cultural propia que la genera. El principio que guía tal desarrollo, según una "lógica orgánica" por la cual se aseguran las relaciones entre las partes y la continuidad de las etapas, es el "hábito" de la especie biológica o del organismo cultural. Este último, a partir de su "alma", construye su "mundo" en función de un "símbolo primario" que le es propio. Dicho símbolo primario consiste en una peculiar percepción del espacio (I. III. 4, 221)* y se manifiesta en el "estilo" o sucesión de formas característico de esa cultura. Historiográficamente, desde el punto de vista diacrónico, el grupo humano regido por un determinado "hábito" tiene un "alma", que lo constituye como "pueblo" y, consecuentemente, desarrolla una "cultura" u "organismo histórico" caracterizado por un determinado "símbolo primario" que se manifiesta en su "estilo".

Pero, como todo organismo biológico, cualquiera sea su "hábito", está sujeto a un molde general de desarrollo en etapas ordenadas, de procesos y duraciones aproximadamente preestablecidas, digamos niñez, juventud, madurez y senectud (concluida en muerte); a lo mismo está sujeto todo organismo cultural. Esto -aunque Spengler no lo hace explícito- es el "sino" común. Pero a su vez cada unidad tiene su "sino" propio: culturas, pueblos, individuos. En lo que sigue entenderemos referirnos al "sino" colectivo, aunque lo que diremos se aplica, mutatis mutandis, también al "sino" individual.

Sin poder afirmar con certeza si para Spengler hay identidad entre una cosa y otra, podemos decir que pertenece al "sino" el conjunto de posibilidades de realización histórica que tiene un pueblo, una cultura. Esas posibilidades están evidentemente limitadas por tres factores: el "hábito" que su protoforma determina; la aparición o no de grupos o personalidades capaces de realizarlas en cada momento dado (el político, el artista, el

filósofo de “raza” o, en fases tardías, de “genio”); y un factor “x” misterioso que, al no responder a conexiones descubribles, denominamos “azar”. En Spengler no está dicho pero sí claramente implicado (cf, I. II. 15, 167-8)* que en última instancia ese factor “x” se identifica con la totalidad del “sino”. En efecto, son hechos de azar tanto la aparición de una cultura (o sea, la existencia de una protoforma) como la aparición o no de personalidades de “raza” o de “genio”, de modo que los tres factores se reducen al último. Entonces, hablamos de “sino” cuando un suceso aparece como asignable al “hábito” de una cultura o a un acto humano orientado en el sentido de este “hábito”; y de “azar”, cuando no. Visto así el “azar” es el residuo no intuible en las conexiones del “sino”, o, inversamente, el “sino” son las conexiones intuibles del “azar”.

Sin embargo, el pasaje citado permite aventurar una especulación verosímil dentro del sistema de Spengler. El azar” (aunque, como referido a “realidades singulares”, está directamente enlazado con lo histórico y es ajeno a la “causalidad” de la “naturaleza”, entendida determinísticamente; I. II. 16, 190)* presenta con todo cierto carácter de, digamos, exterioridad respecto al “alma”, en cuanto lo que para un alma individual puede ser un acto cumplido como sino, puede aparecer como un azar para el observador no empático. Esto, en los dos pasos citados, permite sugerir dos cosas: una (siempre en Spengler) el azar no está excluido de la “naturaleza” por necesidad del sistema –de lo cual encontraremos quizá cierta confirmación más adelante-; otra, que, consiguientemente, puede ser ubicada del lado del “mundo”, como el modo proyectado, o “especializado”, de percibir el sino cuando el suceso (lo “acontecido”) no se presenta a la intelección como integrado en una conexión causal. De ser así, lo que del lado del “alma” es “sino” aparecería como “mundo” de dos modos: en la forma recién indicada o, en otro caso (cf. supra), en la forma de la “causalidad”. Creemos que es un punto que en Spengler permanece en penumbra: cf. nota 8, al final).

De todos modos, la identificación de nuestro factor “*x*” con el sino (y más aún si vale la equivalencia “sino”=“azar”), da cuenta del carácter primario, irreductible y misterioso del “sino”; el que viene a ser, entonces, la manifestación dinámica del misterio cósmico, ante el cual el filósofo Spengler, reconociendo para la totalidad del devenir una ausencia de sentido (por ejemplo, II. I. 10 59), no puede sino enmudecer.

Lo primario último que el filósofo puede alcanzar es el “alma”; la encuentra en su propia subjetividad (conciencia), en la intuición de su devenir, con las categorías inmediatamente derivadas; pero, más allá de la subjetividad vivencial, el alma, el devenir, se manifiesta en lo que el devenir ha producido en el “ mundo” de cada cultura. Por lo dicho antes, el alma no puede tener acceso inmediato al mundo de una cultura ajena. Pero la clave de la historiografía spengleriana está (I. II. 5, 147)* en esta frase de la estrofa final del *Fausto* que Spengler repite una y otra vez:

Alles Vergängliche
ist nur ein Gleichnis

“todo lo transitorio (perecedero)/ es solo un símbolo (símil), alegoría”, interpretada en el sentido de que el “mundo” es símbolo de su fundamento, el “alma”. El “mundo” de una cultura (como de un pueblo o de un hombre) se concreta en sus actos, códigos y obras; historiográficamente, en los documentos, lo observable. De modo que el “alma” de un “organismo cultural” es captable en su “mundo” o símbolo a través de los documentos que constituyen sus símbolos sensibles, por el alma del filósofo, armado de todos los pertrechos

del saber historiográfico pero sobre todo dotado de una capacidad de intuición empática afín a la del poeta (o el artista).

La relación antes considerada entre el "alma" y el "sino" permite dar cuenta de que un "pueblo" -por medio, como hemos señalado, de sus hombres "superiores"- puede asumir su "sino" convirtiéndose en "nación" portadora de "raza", o no asumirlo, quedando afuera de la "historia". Sin embargo, como "en el alma ha de residir la certidumbre de un *sino*" (I. II. 9, 162)*, parece claro que la no asunción del sino constituye una suerte o de ceguera o de mala fe, un cerrar los ojos a la evidencia íntima; lo cual daría pie a algo así como una axiología existencial, a cuya luz cobrarían sentido las valoraciones aprobatorias o desaprobatorias frecuentes en Spengler, pese a su proclamada renuncia a juicios de valor.

Toda esta problemática así como el desarrollo de la base epistemológica indicada, que aún hemos de considerar, ha quedado oscurecida por el aspecto más llamativo y ruidoso, el que llamaremos aquí "historiográfico" con su correlato predictivo; aspecto que el propio Spengler pone en primerísimo plano con cierta exaltada y algo ingenua ufanía de descubridor: si en Lucrecio en vez de *natura* se piensa en *historia*, se tiene un equivalente bastante exacto del modo en que Spengler presenta lo suyo.

Según una idea que declara tomada sin modificación de Goethe, las culturas y "organismos culturales" pasan, como los seres biológicos, por cuatro grandes períodos, asimilables a "niñez, juventud, virilidad, vejez" (o, alternativamente, "primavera, ,verano, otoño, invierno": cf. especialmente I. II. 7, 154).* Ello determina que entre las culturas haya siempre sucesos "correspondientes", es decir, tales que pertenecen a momentos "homólogos" por su situación diacrónica dentro de una y otra cultura, o también "análogos" cuando las conexiones de sentido (función) igualmente coinciden. Inclusive la duración de los períodos y de sus fases y la ubicación relativa de los sucesos que en ellos "hacen historia" presentan una dimensión cronológica considerablemente constante. Aunque Spengler no estudia particularmente tales constantes "rítmicas", cita y ocasionalmente ejemplifica dos o tres: períodos de unos 50 años para el "ritmo del acontecer político, espiritual, artístico"; de 300 en que parecen desarrollarse los grandes movimientos culturales dentro de una unidad; un milenio como "duración ideal" de una "cultura" (cf. I. I. 8, 157-8)*.[5] Esta constancia de períodos y duraciones permite deducir, sobre la base de homologías y analogías, no naturalmente hechos o instituciones, pero sí *tipos* de hechos y de estructuras sociales no registrados, o sea, interpolarlos *reconstruyendo* los que han debido ubicarse en un determinado intervalo del pretérito para el cual falta documentación suficiente, o extrapolarlos *prediciendo* los que se ubicarán en un intervalo futuro (I. II. 8 ad finem, 161)*.[6]

La secuencia de períodos y fases es como sigue, y la ejemplificaremos con dos "organismos culturales": la Antigüedad clásica (A) y Occidente (O):

I. PRECULTURA (niñez o primavera): tipo primitivo de pueblo; jefes tribales, sin política ni tratado; organización agraria; formación de una mitología que en una segunda fase empieza a desarrollar una escolástica mítico-metafísica:

A: 1600-1100 a.C., período micénico (figura típica: Agamenón)
O: 500-900 d.C., período franco (merovingio-carolingio; Carlomagno).

II. CULTURA: formación de "naciones" y del "estilo"; sentimiento cósmico.
II.a. Época primitiva o temprana (juventud o verano): nobleza y sacerdocio; economía feudal. Fases:

1. feudalismo (mentalidad aldeana; fortalezas y/o ciudades-mercado; ideal caballeresco-religioso; luchas feudales);
2. crisis del patriarcalismo (transición al Estado de clases, o estamentos):
A: 1100-540, período dórico:
- reyes homéricos; Etruria; Esparta,
- oligarquía;

O: 900-1500: período gótico:
- Sacro Imperio y Pontificado; cruzadas; románico y gótico temprano;
- príncipes territoriales; gótico tardío y Renacimiento;

II.b. Época posterior o tardía (virilidad u otoño): afianzamiento del Estado; aparición del tercer estado (burguesía), con predominio del dinero sobre la propiedad y oposición entre ciudad y campo. Tres fases:

1. formación del estado centralizado con fenómenos de "Fronda";

2. absolutismo, con unificación de ciudad y campo;

3. revolución y napoleonismo: la ciudad vence al campo; lo popular (la burguesía), la inteligencia y el dinero vencen a los privilegios, la tradición y la política:
A: mediados del siglo VII al s. IV a.C., período jónico:
1. ciudad-estado: primera tiranía: Clístenes, Polícrates, Tarquinos;
2. la polis y el absolutismo del demos: Temístocles, Pericles, tribunado romano;
3. s. IV: revoluciones sociales; segunda tiranía: Dionisio I, Apio Claudio, Alejandro.
O: s. XVII-XVIII, período barroco:
1. guerra de los 30 años; revolución puritana inglesa;
2. Antiguo régimen; nobleza cortesana; Habsburgos y Borbones; de Luis XIV a Federico el Grande; rococó;
- siglo XVIII: independencia de Estados Unidos, Revolución Francesa, Napoleón.

III. CIVILIZACIÓN (vejez o invierno): la gran urbe y la provincia; la cuarta clase (masa), inorgánica y cosmopolita. Tres fases:
1. democracia (dominio del dinero):
A: 300-100: de Alejandro a Cleómenes III y de Escipión a Mario;
O: 1800-2000: de Napoleón a la 1ª Guerra mundial; para el resto del siglo XX: soberanías personales amorfas, guerras destructoras, imperialismos;
2. cesarismo: la violencia se impone sobre el dinero; imperios personales despóticos con formas políticas primitivas sobre una población amorfa:
A: 100 a.C. - 100 d.C.: de Silo y César hasta Domiciano;
O: 2000-2200;

3. caudillismo (aunque Spengler no le da nombre específico): el mundo como botín; vida ultracivilizada en estados políticos de tipo primitivo, hasta la extinción:
A: 100-300: de Trajano a Dioclesiano, "primer califa";
O: desde 2200.

Ha habido -hecho que, según Spengler, pertenece al orden de azar- seis grandes culturas en una sucesión cronológica orientada de sur a norte: egipcia, china, india, antigua (clásica), "árabe" o "mágica" y occidental. Además: la mesopotámica ("babilónica", objeto de un rápido análisis en II. I. 9, 54)*; la mexicana (maya-azteca), a la cual, en la segunda edición de la *Decadencia*, sobre la base de las publicaciones entonces más recientes accesibles, dedica (II. I. 10, 60-62)* una periodización provisional y considera "el único ejemplo de muerte violenta" de una cultura, típico hecho de azar, porque "ni siquiera fue tal destrucción una necesidad [¿de sino?] para la cultura de Occidente"; y, en pasos y notas dispersos, además de un esbozo panorámico en II. III. 2, 227-32*, la rusa, que considera aún en el período de precultura. Ocasionalmente, sin analizarla ni integrarla en la lista, menciona a la incaica.

Se ha visto que el "alma" de cada cultura tiene su estilo peculiar, expresión de su "símbolo primario". El alma antigua es "apolínea", ajena a la representación del tiempo y de la infinitud espacial, y centrada en la espacialidad corpórea directa y estática, por ende en la, digamos, objetalidad; lo que se manifiesta, por ejemplo, en la concepción entitativa del número, el predominio de la escultura, el politeísmo, la idea de la polis en vez de Estado (el imperio romano mismo resulta del agregado a una polis, de dependencias que permanecen exteriores a ella). El alma occidental es "fáustica": centrada en la vivencia de la "profundidad", o sea, en la direccionalidad del tiempo vivido, con la consiguiente direccionalidad de la personalidad, y en la infinitud del espacio, con la consiguiente necesidad dinámica expansiva; lo que se manifiesta en la concepción del número como función, el predominio de lo musical (para Spengler pintura y música son un arte única, y en la "cultura" occidental lo pictórico se musicaliza desde el período "gótico", hasta que con el "barroco" la música se hace el arte dominante), en la reelaboración "gótica" del monoteísmo cristiano (sobre lo cual volveremos), en la política orgánica del Estado con su tendencia conquistadora.

El alma "árabe" o "mágica" tiene como "símbolo primario" la "cueva cósmica", ámbito envolvente en que la luz se difunde de modo parejo y misterioso; los rasgos anejos son el monoteísmo acompañado de concepciones dualistas, la idea de "Iglesia" o comunidad de fe como el equivalente de la de "nación", de donde una tendencia nomádica (frente a la de comunidad dispersa), la arquitectura en cúpula con ornamento periférico y ámbito interno libre (como la basílica cristiana), la tendencia iconoclasta y la eficacia sacramental.

El alma india presenta afinidad con el alma antigua, en cuanto ambas son ajenas a la vivencia del tiempo histórico, pero con "símbolo primario" distinto (sentido de infinitud en la primera). Hay afinidades entre el alma occidental y la egipcia y la china: organicidad del Estado; sentido de la expansión espacial, pero para la egipcia y la china en la forma del "camino": jalonado, discontinuo y con meta en el egipcio (su templo es un camino definido

por el ancho y la altura y jalonado en profundidad por columnas hasta el santuario), continuo y abierto al andar para el chino (integración del paisaje -el jardín- en la arquitectura); vivencia de infinitud en la occidental y en la china (el *tao*).

Estas rápidas e incompletas indicaciones tratan de ilustrar cómo se orientan los análisis de Spengler. El cual, por lo demás, tiene clara conciencia de cuán difícil y aun aventurado es interpretar desde la cultura propia una cultura extraña, y de que hay límites acaso insuperables; así los números tal como los concibió la India "para nosotros son tan ininteligibles como el nirvana brahmánico" (I. III. 5, 234)*; el propio Plotino, que Spengler sitúa en la cultura "mágica", nos es "casi" incomprensible" (I. IV. 9. 322)*.

La cultura "árabe" o "mágica" -para la cual, reconoce que no se ha encontrado "aún" nombre adecuado- es una idea original de Spengler. Sus orígenes estarían en relación con la "civilización babilónica" y aparecería primeramente con los persas, a los cuales asigna originariamente carácter nomádico (dispersión). La presunta cultura "mágica" comprende ese conjunto de complejos culturales (en el sentido habitual, no spengleriano) del Oriente Cercano y Medio (la antigua Mesopotamia aparte) que, sobre todo desde la época formativa y primitiva del cristianismo y lo que suele llamarse "el fin del mundo antiguo", se presenta extremadamente difícil de discernir con claridad para los historiadores (cf. por ejemplo Altheim). En todo caso, se percibe cierta unidad confusa en esa multiplicidad. Sin duda, esta intuición es lo que trató de dilucidar, con los datos entonces disponibles, la audaz teoría de Spengler.

Para él, la "precultura mágica" comprende desde el año 0 al 300 a.C., esto es, desde el cristianismo primitivo y los gnósticos hasta las primeras formaciones de tipo "escolástico": mazdeísmo, maniqueísmo, Talmud, neoplatonismo y patrística hasta san Agustín excluido. No está claro dónde ubica el judaísmo precristiano. La "cultura temprana" (juventud-verano) comprende la continuación de la patrística y el desarrollo del cristianismo griego y oriental, así como las culturas persa y judía, hasta culminar en Mahoma. (La ubicación cronológica del mazdeísmo se corresponde con la fecha asignada a la redacción del Avesta). El Islam, cuyo nacimiento es un "puritanismo", o sea tiene su "correspondiente" en la formación del puritanismo en el siglo XVI-XVII occidental, ocupa la última fase del período "temprano" (verano o juventud) de la "cultura mágica" y, junto con el judaísmo coetáneo, hasta el total de la civilización respectiva.

La inserción del cristianismo en Occidente representa un caso de lo que Spengler, tomándolo de la terminología geológica, denomina una "seudomorfosis"; es el caso de una cultura joven que, por azar histórico, penetra en una "civilización ya reducida a una pura forma externa, esto es, en vías de extinción, y se amolda a ese ámbito, deformándose a su vez en cierta medida. En realidad el caso del cristianismo es uno entre los diversos movimientos "mágicos" cercano-orientales que invadieron el imperio romano entrado en la última fase de su "civilización" y que le aporta el sentido de "iglesia", entendida como comunidad nacional de fe y culto. Esto se consuma con Dioclesiano, al que por eso, se lo llama "el primer califa"; precisamente es él quien intenta sentar la unidad del imperio en descomposición sobre la comunidad del culto imperial, intento renovado, en la generación siguiente, por Juliano frente al cristianismo triunfante. Paralelamente, el cristianismo de Oriente, junto con el resto del Oriente "arábigo", desarrollaban la plenitud del alma mágica. Otro ejemplo de "seudomorfosis" se daría en el desarrollo actual de la "precultura rusa", que desde la época de Pedro el Grande asume las formas exteriores de la "civilización" occidental ya en proceso de extinguirse.

Al nacer "Occidente", en el período merovingio-carolingio, el cristianismo se transforma en "otra religión", que se consolida en el cristianismo del período "gótico", de plena inspiración "fáustica", con "el mito de María" y "el mito del diablo". El primero, figurativo del sentido de maternidad, ausente en el mundo "antiguo" y en el "mágico"; el segundo, como oposición al Padre celeste, por dos vías: una, como expresión del sentimiento fáustico de la profundidad y, consecuentemente, del terror cósmico; y la otra, con la institucionalización de la penitencia sacramental, como expresión de la tendencia fáustica a penetrar la profundidad del alma (en arte, el retrato es también "fáustico"). En cuanto al judaísmo de la diáspora occidental, si bien en las etapas más recientes se ha compenetrado de la "civilización" huéspeda, permanece "mágico", por lo tanto íntimamente extraño a aquella, pero ya "sin historia", como ocurre con todo pueblo de "civilización" más antigua ante otra relativamente más joven, algo así como un testigo interesado y observador participante.

En suma luego de la "precultura" (niñez o primavera), correspondiente a lo que la antropología cultural llama hoy la "etapa formativa", el período de la "cultura" se desarrolla en una época "temprana" (juventud o verano), sobre sus bases feudal y patriarcal, aferrada a la tierra. En ella, la "raza" se afianza por una aristocracia guerrera ("heroica") atenida a los valores de la "sangre", que asume el "sino" con una suerte de espontánea naturalidad; y el "espíritu" origina la segunda clase o estamento, el sacerdocio, que procura dominar el terror cósmico primario interpretando y simbolizando el cosmos en las formas de lo mítico-metafísico, del culto, del saber y del arte. La etapa "tardía" de la "cultura" (virilidad u otoño) representa la etapa de florecimiento, que en otra terminología suele llamarse "clásica". Se forma propiamente el Estado (o su equivalente) y el primer desarrollo urbano, con el ascenso relativo del elemento popular, lleva a la formación de una burguesía sólida, mientras el campesinado que se caracteriza por mantener la mentalidad "inhistórica" aferrada a la tierra, queda relegado. Al mismo tiempo la filosofía, el arte y la ciencia van emancipándose de lo religioso (el "espíritu" empieza a desacralizarse), hasta que el Estado centralizado desarrolla formas de absolutismo con la consiguiente rebelión de la aristocracia exfeudal ("Fronda") y el ascenso creciente de la burguesía. Esto marca el dominio definitivo de lo urbano frente a lo rural, la rebelión del elemento popular (burgués) contra la nobleza privilegiada. Consiguientemente, el "espíritu" asume las formas enteramente desacralizadas del pensamiento económico y científico (en Occidente, ya orientado a la técnica como expresión del alma "fáustica"). Así retrocede el elemento aristocrático, la "raza" tradicional, desprestigiándose los valores de la "sangre" y de la "crianza" en las formas nobles del comportamiento. Al aproximarse la "vejez", el espíritu desacralizado va prevaleciendo sobre el "alma" y la "vida". Ya el "sino" no se encarna con espontaneidad juvenil en una minoría "heroica", sino en la personalidad aislada del político de "genio" (la figura "napoleónica"), surgida de entre las conmociones sociales conocidas. Se entra así en el período de la "civilización" (vejez o invierno), que corresponde a lo que en otra terminología solía y suele denominarse la "decadencia". Es la época de la gran ciudad, donde el "espíritu", no solo desacralizado sino ya irreligioso, domina por medio del valor económico: el poder del dinero se sobrepone al poder político. En este reino de la masa, "amorfa" y "cosmopolita", se disuelve la idea de "nación" y por lo tanto la de "raza". Los centros de poder se hacen personales pero políticamente amorfos por la pérdida de la organicidad del Estado, por lo que se originan guerras masivas. En todo organismo cultural se establece una lucha entre el "alma", asociada a la tierra, y el "espíritu", en cuanto asociado al dinero. En Occidente, desde el comienzo de su "civilización", esta lucha se

traslada a una lucha entre el dinero y la técnica, que procura emancipar de aquel su dinamismo creador. Pero el dinero, el "espíritu" económico, triunfa hasta llegar al agotamiento de sus posibilidades. Y, como en última instancia, la fuerza esencial del "alma" es siempre la política, cuando el poder del dinero ha alcanzado su límite, ella retoma la supremacía en la forma del "cesarismo": la "sangre", la "violencia" triunfa entonces sobre el poder económico. Solo que este nuevo imperio personal, al ejercerse sobre una masa amorfa, sin "alma", acaba por desintegrarse en la lucha entre "caudillos" rapaces, análogos (no iguales) a los jefes tribales primitivos de la precultura. Las formas supercivilizadas, que se mantienen y aun acrecientan, no son sino las formas muertas, la cáscara vacía de "historia", bajo la cual la masa humana retorna a condiciones sociales de indiferenciación primitiva, "inhistórica", de la que la "precultura" había nacido, y donde el "organismo histórico" se disuelve como en una "muerte".

Spengler es admirador de lo grande, poderoso y vital, de lo profundo y superior: del "alma" frente al "espíritu"; del héroe, el santo y la élite frente al vulgo y la masa; del hombre de empresa o del técnico frente al negociante; del conductor prusiano y de un "socialismo ético" que sirviera a la expansión de un pueblo fuerte (I. V. 17, 452)* frente a la política inorgánica y a los socialismos humanitaristas; del arte en su plenitud clásica frente a su delicuescencia decadente. Por eso, Spengler, con su alma nórdica, aparece como un representante muy singular pero característico de la *kultur* alemana a la vuelta del siglo, tan marcada por el romanticismo y el posromanticismo que, paradójicamente, por su reacción negativa, lo prolonga; inclusive en este -tan profesional él mismo, al fin y al cabo no menos que Nietzsche- por su desdén de la cultura antivital de los profesores. (cf. la referencia peyorativa a W. v. Humboldt: (II. IV. 7, 427 nota 234*)

Sobre las bases indicadas, Spengler ve a Occidente en la primera de las tres fases de su "civilización", esto es, empleando sus propios términos, de su decadencia; por lo tanto, su "cultura" ya agotada, presenciando la lucha entre la máquina (última reacción del "alma") y el dinero (última forma desacralizada del "espíritu") y el triunfo del dinero y de la masa, y pronto a caer, para el año 2000 justamente, en la violencia sangrienta del "cesarismo" hasta precipitarse en pocos siglos más, irremediablemente, en la "muerte" de la no-historia. Tal el famoso *Untergang*.

Hemos tratado de presentar así, esperamos que con aprobación razonable, el mensaje de Spengler. ¿Cómo evaluarlo? Ante todo, no hay una conexión intrínseca necesaria entre la filosofía que lo informa y la particular historiografía que lo corona. Es cierto que dicha filosofía entraña necesariamente *una* historiografía, pero la estructura historiográfica podría haber sido cualquier otra compatible con las bases filosóficas. De modo que, independientemente, la historiografía spengleriana resulta de esa particular intuición de un ritmo temporal y estructural orgánico constante para todas las culturas; en este sentido se comprende y justifica, por el lado de Spengler la actitud de descubridor y la puesta en primer plano de su "morfología de la historia", como por el lado del público, la correspondiente atención puesta en ella con prescindencia del trasfondo filosófico. Por lo demás, la advocación de Goethe (con su teoría de las protoformas) y de Nietzsche (con su teoría crítica de la voluntad de poderío y su doctrina del superhombre) como bases de tal filosofía sugiere que esta se haya formado más bien a partir de esa intuición histórica, como el intento de encontrar para ella la fundamentación ontológica adecuada, y no a la inversa.

Fuere como fuere, habrá podido notarse que cuando se trata de reconstruir las conexiones inexplícitas en Spengler, esa ontología, o lo que llamamos aquí el aspecto o

nivel filosófico (a diferencia del aspecto o nivel historiográfico) aparece ocupando de derecho un lugar digno e interesante dentro de una familia de filosofías que ha preponderado entre fines del siglo XIX y mediados del XX. Como ellas, tiene detrás todo el desarrollo filosófico de Occidente desde Descartes; pero, más allá de su vinculación inmediata con el historicismo y el vitalismo de origen decimonónico muestra afinidades y aun anticipaciones de tipo fenomenológico y existencial, así como puntos de vista epistemológicos y semiológicos que siguen siendo actuales. De modo que no es en dicho nivel filosófico donde se genera esa impresión de "cosa del pasado" que deja el sistema de Spengler en conjunto. Volveremos ocasionalmente sobre el aspecto filosófico, pero en adelante más bien en la medida en que aparece como co-configurador directo del aspecto historiográfico.

La empresa de una "morfología de la historia" como Spengler la formula implica la puesta en juego de un saber ingente, enormemente mayor del exigible a un historiógrafo. Este, aun en el caso -más bien excepcional- de que estudie los hechos políticos y culturales en total de un período, una nación o una cultura, o en el caso -más excepcional aún- de que, como Weber o Toynbee, lo haga para la totalidad de las culturas, ya tiene bastante: ya es harto trabajo registrar la sucesión de teorías teológicas, filosóficas, jurídicas, científicas, o las formas o estilos de las artes, según las *conclusiones* provistas por las respectivas especialidades, y relacionarlas con la secuencia de hechos sociales y políticos. Pero la "morfología de la historia" supone además el conocimiento de la *problemática* misma de cada especialidad y de la propia *estructura* de las teorías y los estilos, lo que viene a decir que supone *la totalidad esencial del saber teórico humano*. (Lo que queda fuera es lo que podría llamarse el saber técnico, por ejemplo las reglas de un culto, los códigos de procedimiento jurídicos, la preparación de un lienzo o de un molde, las técnicas para realizar un experimento o tratar una enfermedad, la teoría de la construcción de una máquina…; aunque eventualmente pueda ser necesario recurrir a aspectos parciales de estos saberes, como la técnica de la pincelada o la organización de una contabilidad, sin que ello implique un conocimiento sistemático.)

Pero la totalidad esencial del saber teórico humano representa en realidad un límite inalcanzable. La aproximación lograda por Spengler es simplemente pasmosa: posiblemente no tenga parangón en nuestra época y solo encuentre su homólogo en tiempos, como los de Leonardo o Dante, en que tal empresa pudiera parecer menos desesperada. Su acumulación de saber era germánicamente minuciosa y concienzuda: en la primera edición se afirma que "la física (…) excluye el azar" (I. I. 2, 106)*; la afirmación se mantiene en la segunda (I. II, 16, 191), pero el autor ha tomado conocimiento (I. VI. 14, 527)* de los desarrollos ocurridos entretanto en la física, e incorpora la "extraña hipótesis" del comportamiento estadístico en su interpretación morfológica de la física moderna;[7] por otro lado, ya hemos señalado también la inclusión de la cultura maya-azteca sobre la base de los últimos estudios disponibles.

Hay más: al incorporarse el campo de las artes, el enorme saber tiene que ir en paralelo con una capacidad de apreciación estética y crítica; en suma, hace falta que a la mente del erudito acompañe la profunda sensibilidad del artista; y también aquí se muestra Spengler a la altura de la tarea: sus consideraciones sobre la forma musical y sus análisis de la plástica sobre todo (parte 1ª cap. IV), pueden leerse con independencia de la "morfología de la historia" a la cual sirven, como dotados de entidad autónoma.

Ahora bien; semejante empresa corre cuatro riesgos insalvables, ya que están determinados por la intrínseca inaccesibilidad del límite.

Primero, el puro y simple error de información. El "especialista", aunque naturalmente no inmune a él, está evidentemente más resguardado, ya que cuanto más estrecho sea su campo tanto mayor es su posibilidad de dominar el detalle, y por el contrario, tanto menor cuanto más vasto el campo de un panorama multidisciplinario. Así, se observan en el texto errores de hecho, como cuando se atribuyen las "tres unidades" al teatro español clásico en bloque (I. V. 5, 409)* o se pretende que el Hînayâna sea el budismo de los "sabios" y el Mahâyâna el de las multitudes (II. III. 20, 364)*. Otros proceden indudablemente de omisiones por descuido, como cuando (II. III. 19 357)* se hace remontar el evemerismo al 300 o 400 a.C., sin tener en cuenta el evemerismo harto evidente de Heródoto; o se afirma que todas las grandes obras occidentales, "de Dante a *Parsifal*" son "impopulares" (I. I. 14, 127)*, ignorando la "piccola leggenda di Dante" y pasando, por ejemplo, por sobre Shakespeare; o (en un contexto en que se señalan las afinidades entre ambas culturas) que el suicidio solo en la Antigüedad y en la India "adquiere valor de acción últimamente moral", olvidando notablemente el caso de Japón donde el *harakiri* sería de orden "moral" en el sentido en que Spengler entiende las cosas.[8] Finalmente, hay errores que parecen depender de haber aceptado acríticamente falsas representaciones populares o literarias (sin señalarlas como tales): así la supuesta antítesis dualista Dios/diablo (I. V. 3, 395) o que "el amor [sexual] es el pecado original de Adán" (II. III. 15, 318)*.

Segundo, el no especialista depende de las informaciones del especialista y, en general, cuanto más remotos son los objetos culturales que se estudian, tanto más débiles suelen ser sus hipótesis y tanto más tiende a confundir sus interpretaciones con los hechos. Esto sigue vigente hoy mismo, por cierto, dentro de cada especialidad histórica, con su repercusión en las ciencias afines; basta recordar la traída y llevada cuestión de las dos presuntas fuentes, "yahvista" y "elhoísta" del *Génesis*. Cuando citando a Bertholet (que se apoya a su vez en otras "autoridades"), Spengler afirma que Israel era un "un haz de religiones" (II. III. 5, 247)*, toma una hipótesis por un hecho y, lo preocupante, es que en dicha hipótesis sustenta parte de su interpretación morfológica. Aquí los ejemplos serían legión, como fácilmente se comprende que no podría menos de ser.

Tercero, y en estrecha relación con lo anterior, tanto el especialista como el que de él depende, aunque dominen el conocimiento y las teorías del momento, evidentemente no pueden conocer los que se adquirirán o aparecerán después. Esto no es grave desde el punto de vista del especialista mismo, que tiene sobrada conciencia de la provisionalidad de las interpretaciones; otra cosa, en cambio, es cuando el que utiliza su información pretende basar en ella una interpretación de plena validez, pero abierta o secretamente con esperanza de que sea definitiva. Cuando Spengler señala que "hasta donde él sabe, la palabra 'sino' no aparece en psicología" (I. V. 2, 384)* no podía prever que Hellpach la introduciría en su *Geopsique*; cuando aventuraba que la "veneración del idioma materno" es "desconocida por los primitivos" (II. II. 7, 144)* obedecía a las ideas entonces corrientes sobre las lenguas supuestamente "primitivas" e ignoraba el celo que etnógrafos y misioneros encuentran en esos pueblos por la dignidad y preservación de sus lenguas. De modo general, la idea de Spengler sobre lo "primitivo" (aun cuando reconoce que no se trata de fósiles culturales) es, naturalmente, la muy vaga y apriorística propia de su época, y que en realidad sigue incorporada al léxico semipopular alemán, indeleblemente acuñada en la antonimia *Naturvölker/Kulturvölker.*

Dentro de los dos factores considerados, tales o cuales defectos, como suele ocurrir, son irrelevantes, en cuanto que no afecten a las bases de la argumentación; pero otros, sin

embargo, inciden como criterios de validación material de las premisas y condicionan por lo tanto la interpretación, poniendo en cuestionabilidad su validez. Por ejemplo, que las "tres unidades" caractericen o no al teatro español es irrelevante para lo que Spengler se propone mostrar; pero oponer Hinayâna/Mahâyâna como lo sapiencial a lo popular puede alterar seriamente la ubicación que asigna Spengler al budismo (al cual, por lo demás, aunque hace el reproche a otros autores, él mismo no ha comprendido) dentro de su "organismo histórico" indio.

Y es sobradamente seguro que cada especialista, no solo de nuestro tiempo sino también del de Spengler, encontraría puntos que objetar o rechazar en lo atinente a su propia especialidad, tanto en cuanto a interpretaciones, al fin y al cabo siempre más o menos opinables, como en cuanto a cuestiones de hecho, a veces difícilmente distinguibles de aquellas pero por lo común prácticamente incontrovertibles.

Este es el lugar adecuado para precisar un poco lo que entendíamos al referirnos antes a la "deformación" involuntaria de los hechos. Un leve error aquí, allá una tesis que puede (o no) ser válida extraída del contexto prudente de un especialista y ligeramente restringida o generalizada más allá de lo que entendía su formulación originaria; acullá una acentuación o desacentuación del relieve de un hecho o de una hipótesis dentro de su trama conceptual: así, aun utilizando un material que puede ser en sustancia "verdadero" o válido, y con la mayor buena fe, tal acumulación de pequeñas desviaciones acaba desfigurando en parte o en todo el panorama conjunto ajustándolo involuntariamente -"humano, demasiado humano- a la tesis preestablecida. Así ocurre con Spengler, como también con muchos otros autores de proyectos aun menos ambiciosos, que sería harto fácil citar.

Esto nos lleva al cuarto y decisivo punto, el de las interpretaciones. Por opinables que sean las nuestras, hay no obstante cierto límite impreciso de aceptabilidad en función de lo "razonable" que resulten según las evidencias o las convicciones aceptadas. Ese, su humano apego a un determinado sistema, lo arrastra a interpretaciones que resulta difícil no considerarlas arbitrarias. Por ejemplo, las especulaciones lingüísticas de Spengler son en general más bien desafortunadas -parece que la lingüística no estaba entre sus fuertes-: en el paso del latín *feci* a *yo he hecho* o *j'ai fait*, como también en las formas analíticas no románicas (I. IV. 11, 335-6)*, con buena voluntad, puede aceptarse que la aparición del auxiliar es la expresión de la vivencia "gótica" de la direccionalidad del tiempo; pero interpretar la dirección "obligatoria" (menos obligatoria y extendida de lo que Spengler supone) del pronombre sujeto como la "aurora de la idea [fáustica] de personalidad" no puede menos que traer a la memoria la ironía de Jespersen cuando, comentando la opinión de que los ingleses escriben "I" con mayúscula como síntoma de egolatría, se pregunta si no es más sencillo suponer que se deba a lo incómodo y poco distinguible de la "i" minúscula en la escritura manuscrita… Hay arbitrariedades menos inocentes, en cuanto parecen impuestas por *le besoin de la cause*; como postular la anterioridad de la arquitectura respecto a la música (I. II. 11, 175)*, ver lo cretense como una fase de lo egipcio (II. I. 19, 100)* o "bajar" el sacramento de la penitencia (a diferencia del bautismo etc. del cristianismo temprano) a la época del cristianismo "gótico" (I. IV. 9, 249)*. No menos arbitrarias, y menos motivadas, aparecen ciertas extrañas ocurrencias, como entender la "anamnesis" platónica en el sentido de que cada alma repite dentro de sí el nacimiento de la "cultura" a que pertenece, en su paisaje materno" (I. III. 4, 229)*, o que "para el verdadero santo toda economía es pecado" (II. V. 1, 550)*. Etcétera.

De otro orden son las interpretaciones que llamaríamos insatisfactorias. Ya nos hemos referido a sus reflexiones sobre el Renacimiento. Otro ejemplo que nos parece evidente es la superficialidad con que se enfocan los hechos "árabes" (II. IV. 13, 494-5)*, en especial los referentes al Islâm. No hay nada allí que pueda llamarse propiamente "falso", y muy bien cabría decir, para hacer justicia al punto de vista de Spengler, que lo que trata de resumir es el proceso de las puras *formas* político-sociales, con prescindencia de los *contenidos* que revisten (motivaciones, bases doctrinales, actitudes y valores propios de las etnias intervinientes). Y sin embargo es inescapable la impresión de que el cuadro está sutilmente "acomodado", en el sentido de las leves deformaciones acumulativas que mencionábamos antes, para que los hechos encajen en el marco teórico preestablecido. Por ejemplo, es abusivo ver en la lucha entre Uthmán y 'Alí el conflicto entre dos estirpes e interpretarla como un fenómeno de "Fronda", que supone un régimen centralizado previo contra el cual se reacciona: aun aceptando ver en el califato originario un caso así de centralización, no se trata, en la etapa del conflicto, de la reacción de una nobleza desplazada, sino en todo caso de precisamente lo contrario: la rebelión parte de quienes se atienen a un principio "dinástico" (los 'alíes) contra los que lo niegan, y no contra el régimen del califato (aunque esto sea un modo simplista de presentar la cosa). Además, es descaminado y descamina por decir que nacen allí "no solo la dirección shi'í sino también el primer indicio de la "jurramîya", cuando no hay medida común de magnitud ni sentido entre este segundo moviendo sectario episódico y la fundamental división introducida por la shi'í; etcétera. Así acaban falseándose en mayor o menor medida las *relaciones* mismas entre los sucesos, es decir, precisamente las proporciones y el sentido de las *formas*. Porque este sentido y proporción para cada momento de la forma, está por lo menos parcialmente en función de los *contenidos* del momento precedente; así, son los contenidos -en el sentido indicado- de la sunna y de la shí'a los que configuran las etapas sucesivas del Islâm.

Por ejemplo, para hacer más claro este punto complejo, recurramos a una analogía: supongamos que se admite, para una adolescencia típica, que incluya como momento estructural -forma- una crisis religiosa seguida por su resolución en la etapa ulterior. Este curso ulterior de la biografía presentará también formalidades constantes: ubicación en el mundo adulto, conexiones de trabajo, amor, amistad, etc. Pero entre aquel a quien la crisis religiosa lleva a abrazar el sacerdocio y aquel a quien lleva a la revolución anarquista, por ejemplo, dichas formalidades adoptarán proporciones y un sentido tan diferentes, que el intento de establecer entre ellas una correspondencia paralelística de etapas terminará o en un esquematismo superficial, por lo tanto vacío, o en un esquematismo interpretativo, o sea, no vacío pero sí tan forzado que terminará por distorsionar el sentido y la proporción de las formas. De ahí, nos parece, esa impresión profundamente insatisfactoria de hueco que deja el molde en que Spengler ve el Islâm. Y esto es generalizable para el método en conjunto. El escepticismo del siglo XX para con sistemas así no es, pues, gratuito.

En relación con esto, el método suscita una serie de impresiones. Unas tienen que ver con la nomenclatura utilizada (véanse supra las etapas y fases) para lo rasgos que caracterizan los momentos de los "organismos históricos" y sobre todo con el modo de describir dichos rasgos; de ambos se desprende que se ha partido del desarrollo de Occidente, trasladando dichos rasgos a las demás culturas consideradas. (Una digresión aclaratoria: Occidente, aquí, comprende desde el medioevo y se periodiza de una manera bastante coincidente con la más o menos admitida en historiografía desde el último tercio del siglo XIX). Una consecuencia de esto es que, teniendo en cuenta el esquema spengleriano: *"cultura temprana" = preclasicismo // "cultura tardía" = clasicismo //*

"civilización" = decadencia, se ha terminado en general por "bajar" de un modo excesivo, la fase clásica en relación con las demás.

Así, Spengler, tratando la Antigüedad grecolatina, la "cultura tardía" (clásica) incluye sí lo que comúnmente se considera la Grecia clásica (siglos V-IV), pero también incluye una fecha tan alta como la segunda mitad del siglo VII, aun a pesar de sus rasgos tan marcadamente preclásicos (de antes de los presocráticos a Píndaro); esto implica que, al haberse descendido el período "temprano" previo, lo que podría considerase la fase transicional de lo preclásico a lo clásico, ha quedado como la fase inicial de lo clásico, el cual a su vez ha descendido entonces a la última fase de lo "tardío" o maduro; de modo que lo clásico pasa sin fase transicional a la "civilización" o decadencia. Naturalmente, es un punto de vista en sí defendible (tal vez el Nietzsche de *El origen de la tragedia* tenga algo que ver aquí); pero, una vez más queda por lo menos la impresión de que las cosas podrían organizarse mejor de otra manera.

Más acentuada es la imprecisión concerniente a China. Aquí, lo generalmente admitido como clásico, digamos aproximadamente el milenio que va de Confucio a los T'ang, se baja tanto que salvo Confucio y Mo-tsï queda íntegramente incorporado al período de "civilización" o decadencia (¡ya desde los Reinos Combatientes!). Una consecuencia es que el esplendor de los T'ang (VII d.C.) -época culturalmente comprable al siglo XVI o XVII europeo- permanece sin mención, perdido en la masa residual indiferenciada de una "civilización" extinta -pasadas ya las fases de "cesarismo" con Shi Huang-ti y del caudillismo con los últimos Han- desde hace la friolera de unos ocho siglos. Es el caso de ironizar: "Los chinos que vos matáis / gozan de buena salud".[9] Spengler parecería, por una parte, haberse dejado impresionar por la situación efectiva de China en su tiempo: un cuerpo político desintegrado, en paso de un régimen imperial consumido a una república amorfa, y semejante a una carroña dilacerada por los buitres del colonialismo occidental (que, por lo demás, él apoya decididamente); por la otra, haber tomado demasiado en serio el paralelo corriente, popularizado por historiadores demasiado ingeniosos, entre César y Shï Huang-ti ("el César chino") acentuado por la relativa contemporaneidad de los dos personajes, lo que pudo inducirlo a situar a Huang-ti como el "correspondiente" de César con la consecuencia del "descenso" general de los períodos chinos.

Para terminar con los ejemplos de interpretaciones por lo menos muy forzadas, consideremos el caso del cristianismo. Por cierto Spengler se cuida en señalar que su unidad es secundaria y aparente frente a los hechos morfológicos, de modo que "el establecimiento de nexos en la superficie histórica resulta un juego sin sentido" (II. III. 17, 306)*. Sin embargo, es el único caso que presenta de una religión que se diversifique en dos: "un cristianismo mágico" y, desde la época "gótica" occidental, un "cristianismo fáustico". El primero, que en Oriente se mantiene puro, en Occidente (hasta la época indicada) se somete al proceso de "seudomorfosis" visto antes (pág. 17), adaptándose a las formas de la extinta "civilización" romana; pero sigue siendo "cristianismo mágico". En cambio, el "cristianismo fáustico" es *otra* religión; cosa bien evidente desde el punto de vista spengleriano, porque lo "mágico" y lo "fáustico" son dos "organismos históricos" diferentes, cada uno con un "alma" distinta. Ya hemos considerado brevemente en qué consiste la nueva religión, enmascarada bajo la apariencia de la antigua. Se hace expresión de una metafísica (para Spengler toda religión es pura y simplemente una metafísica, la prístina) centrada en la profundidad de la infinitud espacial, con la consiguiente dinámica expansiva de la voluntad, y del infinito direccional del tiempo, con la consiguiente

dinámica profundizadora de lo anímico; de donde la dualidad Dios/diablo como símbolo específico del terror cósmico, el culto de la Virgen Madre (la madre que amamanta al niño es símbolo de la temporalidad solícita de futuro (cf. I. II. 14 185)*, el sacramento de la penitencia como expresión de la dimensión personal… Es curioso que Spengler no haya sacado una consecuencia que parecería imponerse: si la nueva religión se inserta en formas de la antigua, y esta era una "seudomorfosis" del "alma mágica" en las formas romanas, la nueva religión debería verse como una "seudomorfosis" de segundo grado; ¿o estima Spengler que el "cristianismo fáustico" haya asumido formas tan propias y autónomas que anularan las antiguas reteniéndoles el nombre? Tal vez haya algo de esto, si tomamos en cuenta (loc. cit.) que es "completamente distinto" el sentido de la Virgen Madre y el de la Theótokos "mágica". En todo caso la teoría esa de la transformación de una religión en otra se formula al precio de dudosos malabarismos; sin necesidad de insistir en el detalle, el problema está en que *todos* los elementos asignados a la nueva religión están también presentes en la antigua, y hay que recurrir a interpretaciones meramente postuladas, o forzadas, o altamente cuestionables, y por lo tanto sin fuerza de convicción, para fundar la diferencia en algo tan escurridizo como un mero *cambio de sentido* de los elementos estructurales. Si se tratara simplemente de una nueva religión que en una nueva fase se modifica, la cosa entraría en el orden de lo viable, por mucho que discutible; pero esto está excluido en términos de Spengler, que se vería, entonces, contra sus propias tesis básicas generales, con *una misma religión* para *dos "almas" distintas*.

Así, al entrar en el campo de las interpretaciones, se está constantemente ante la incomodidad -no solo por cierto en el caso de Spengler- de que tal vez pueda tener razón, pero entonces habría que apelara a otros modos más satisfactorios de entender las cosas. Quizá sea esta una propiedad esencial de lo histórico: presentarse como un desfile de figuras múltiplemente ambiguas, en el sentido de la Gestalt; entonces, no existiría un modo unívocamente "mejor" de resolverlas, por lo que, nuevamente, se excluirían los sistemas "definitivos". De modo que resulta relativamente fácil, sobre todo ante una empresa tan enormemente ambiciosa como la spengleriana criticar negativamente sus tesis generales y particulares. Pero no es esto lo interesante sino esto otro: ¿qué es lo que Spengler realmente *vio*, es decir, cuál es el fundamento *in re* de sus interpretaciones, por distorsionantes o abusivamente extrapoladas que hayan sido? Una tentativa de respuesta solo podría darla -y difícilmente alguien tendrá interés en semejante trabajo- un vasto equipo de especialistas, historiadores y otros, que confrontara punto por punto sus afirmaciones, con el corpus de hechos e inferencias tenido (hoy) por (relativamente) seguro. Y los paréntesis apuntan en realidad a la casi inutilidad del tema.

Resta considerar la epistemología de Spengler. No tiene nada de ingenua, salvo un punto: "La filosofía sistemática queda para nosotros infinitamente lejos. Y la filosofía ética ha terminado. *Resta una tercera posibilidad para el espíritu occidental, la que corresponde al escepticismo helénico*, la que se caracteriza por el método, hasta ahora desconocido, de la morfología histórica comparativa" (I. Introd. 15, 78-79)*. Tal vez lo ingenuo no esté en la parte subrayada (los filósofos de nuestra posmodernidad más bien parecerían confirmarla), sino precisamente en la aserción final: sería la "filosofía afilosófica" que él inaugura.

Spengler no expone sistemáticamente su epistemología, así que hemos de reconstruirla aquí según las bases filosóficas antes establecidas y las indicaciones esparcidas a lo largo de la *Decadencia.*[10] Lo antes expuesto permite formular las siguientes premisas:

1. A cada cultura corresponde un "alma" peculiar.
2. Por lo tanto, el alma de un individuo, aparte de su peculiaridad personal, refleja el alma de la cultura a la que pertenece.
3. El alma, por la conciencia vígil, vive el devenir y capta lo devenido como su símbolo o mundo en función del símbolo primario que le es inherente, proyectándolo en símbolos sensibles (observables).
4. Por lo tanto, cada cultura vive en un mundo diferente.
5. El sino de una cultura (o de un individuo) se manifiesta en las fases (constantes) de desarrollo y en los contenidos históricos concretos (variables) de cada fase; convendremos en llamar aquí "momentos del sino" a estas manifestaciones.
6. El alma tiene una intuición inmediata del sino, y por lo tanto del momento del sino que constituye su presente.
7. De los símbolos sensibles que, según 3, manifiestan el alma de una cultura:
   a. la ciencia (el discurso conceptual) es aquel que, a través del espíritu (definido como la intelección actuando por separado de la percepción) representa el mundo de una cultura como sistema estático de conceptos absolutizados en "verdades";
   b. el arte (y la poesía) es aquel discurso que a través de la intuición empática del sino y de su mundo, por medio de sus formas expresa, en ese mundo, el alma de dicha cultura.

De 7 se sigue que el discurso conceptual (la ciencia, incluida la filosofía) interpone entre el alma de la cultura y el que observa desde ella un sistema de "verdades" que, con su intrínseca postulación de validez absoluta, aparece como independiente de esa alma y, por lo tanto, no puede verse desde sí mismo como expresión de ella; es decir, ciega el acceso directo a la captación del alma que lo ha generado. Por consiguiente, el acceso al alma de una cultura solo puede darse por el método artístico de la intuición empática directa del alma y/o indirecta a través de los símbolos que la expresan (la ciencia incluida).

Se explica, pues, que la "morfología histórica" no sea una metodología del tipo de la ciencia o de la filosofía (clásica), sino la correspondiente a la del arte: no procede por construcción de conceptos sino por simbolización verbal de intuiciones (lo que supone la capacidad intuitiva correspondiente en el formulador filosófico tanto como en el receptor; cf. Prólogo a la 2ª. edición, p. 18)*.

Indudablemente -y esto Spengler no lo explicita- tal "filosofía afilosófica" se expresa por conceptos: la intuición se manifiesta en el mundo como lo intuido, y, como el instrumento de la manifestación es de naturaleza verbal, asume inevitablemente formas conceptuales. Sin embargo, estos conceptos son como símbolos de "imágenes sensibles", cuyos contenidos deben llenarse para su adecuada comprensión.

Aquí se presenta evidentemente una dificultad, que Spengler parece no dar pistas sobre cómo resolverla. Las delimitaciones definitorias de conceptos son conceptos a su vez, de modo que se plantea la cuestión clásica del origen de los conceptos primarios últimos. En una posición de tipo racionalista, los conceptos base procederían directamente del alma (en Spengler, como un acto espontáneo de esta), y en tal caso no existiría el problema. En una posición de tipo empirista, procederían de la percepción, y entonces no se vería clara la distinción entre estos conceptos base y los conceptos tomados como símbolos de "imágenes sensibles". De ser así, y teniendo en cuenta lo explicitado en Spengler, habría una solución de tipo aproximadamente kantiano: partiendo de datos sensibles (intuitivos), los conceptos

"separados de la percepción" proyectarían "objetos" construidos (hipostasiados), más allá de las representaciones perceptivas. La oposición "razón"/"intelecto" (véase, nota 5) inclinaría la explicación más bien en este sentido.

En el contexto indicado, "sensible" debe entenderse no como dependiente solo de la percepción sensorial sino también de la "interna", es decir, de la intuición en general. (Es difícil admitir, por lo menos en Spengler, que "santidad" o "heroísmo" tengan imágenes sensoriales como su correlato interpretativo.) De modo que, a través de la red de conceptos con que el discurso simbólico trata de sugerir esas intuiciones como tales, el sentido solo se alcanza si el receptor es capaz de vivenciar tal contenido como la intuición que es, y de que dichos conceptos son el revestimiento necesario. En virtud de ese revestimiento, la exposición se incorpora al mundo como acto del "espíritu", asumiendo la forma de una teoría cuyos asertos se presentan como "verdades", en un sentido que deberemos esclarecer todavía.

Pero, según 3 y 4 tales verdades pertenecen al mundo de una cultura determinada (la del formulador) y, por 5-6, corresponden a un momento del sino de esa cultura. Esto implica dos cosas:

> *a*. en una cultura diferente o en otra fase de una misma cultura, las "verdades" -aun suponiendo alcanzadas con el mismo o análogo método- serían otras; y por consiguiente
> *b*. dichas "verdades" lo son para la cultura dentro de la que han sido formuladas y para la fase histórica en que han sido formuladas.

Lo mismo vale cuando las verdades conciernen (como al considerar la morfología de la historia de culturas ajenas) para las "verdades" formuladas desde una cultura sobre otra: son verdades para el observador, no (o no necesariamente) para las conciencias que se mueven o se movían dentro de la cultura observada. En suma, como el contenido de las verdades es función del sino y de los momentos del sino (por lo tanto, relativo a un momento histórico), la noción de "verdad" absoluta, suprahistórica, carece de sentido.

Pero entonces se presenta inevitablemente la clásica objeción a todo relativismo: que presume la verdad absoluta del aserto de relatividad;[11] o de modo más general, que presupone algún aserto al cual se asigne validez absoluta, incurriéndose en autocontradicción. En Spengler, considerando la estructura misma de su sistema, el único presupuesto necesario no pertenece al orden de los asertos sino al de los datos, digamos, "empíricos" en sentido amplio; y, por más que la comunicación del registro de los datos implique asertos ("tal dato es percibido"), en el relativismo, como en toda filosofía, lo que entra en cuestión no es la verdad de la experiencia del registro de datos sino la verdad de los asertos construidos a partir de ese registro. En Spengler, como se ha visto, el dato primero, cartesiano-fenomenológico, es el testimonio inmediato de la conciencia vígil. Sin embargo, hay un pasaje que suscita indecisión:

> "La matemática y el principio de causalidad conducen a una ordenación naturalista de los fenómenos. La cronología e idea del sino conducen a una ordenación histórica. Ambas ordenaciones abarcan el universo. Solo varían los ojos en los cuales y por los cuales ese universo se realiza." (I. Introd. 3 in fine, 31)

y algún otro que parece ambiguo:

> "Verdades eternas existen en el mundo como naturaleza. En el mundo como historia hay un "ser verdad" que cambia eternamente." (II. III. 16, 321)*

Tomado *ad litteram*, el primer pasaje parece decir: hay una estructura objetiva "en sí" del universo (por lo tanto, formulable en una proposición de verdad absoluta), que desde el punto de vista (fundante o primario) del alma se presenta como historia y desde el punto de vista (fundado o derivado) del mundo se presenta como organización causal. *Y solo está sometida al relativismo histórico* ("según los ojos…") *la interpretación, en cada cultura y momento de ella, de esa estructura "en sí"*. Con ello sí habría un aserto absoluto que invalidaría la tesis relativista. Lo mismo parecería confirmar el segundo pasaje. Pero frente a esto hay afirmaciones taxativas:

> "Toda filosofía es expresión de su tiempo y *solo* de él." (…) "Mi filosofía es ella misma expresión y reflejo del alma occidental, a diferencia por ejemplo de la antigua y de la India; y lo es solo en el actual estadio de civilización. Con esto quedan definidos su contenido como concepción del mundo, su importancia práctica y los límites de su validez." (I. Introd. 15, 73 y 79)

Se habla de la *filosofía* en total, no de la metodología morfológico-histórica. Creemos que una solución podría darla una lectura más cuidadosa de los pasajes citados.

Ya hemos señalado que la posición de Spengler no es propiamente idealista. No niega el "en sí" del dato bruto de la percepción externa e interna, sea de orden físico, biológico o psíquico; otra cosa es que el hecho de *interpretar* el dato como "físico", etc., con tales o cuales propiedades asignadas, sea históricamente relativo a la cultura y al momento que se trate (queremos decir por ejemplo: el dato que en la cultura occidental describimos como "biológico" podría ser descripto de otro modo como "mágico" en otra cultura, por ejemplo), pero el dato mismo permanece, como un aspecto o manifestación del misterio cósmico. Está claro que entre esos datos existe, y según lo visto como primeros e irreductibles, la dualidad "alma"-"mundo", que se identifica con la "conciencia vígil". Esto puede reformularse diciendo que al mismo orden de los datos pertenece la, digamos, estructura humana "interna" como tal, que es constante, en el sentido de que se presenta como "alma" a la que es intrínseca la intuición del devenir, ya directamente (sino), ya como "mundo" proyectado correlativamente en estructuras conceptuales. La designación y la caracterización de tales datos brutos, para poder ser formuladas, tienen que serlo en el lenguaje (en los "símbolos") de una cultura determinada (aquí la occidental); pero los datos mismos permanecen aunque otra cultura los simbolice (interprete) de otra manera. Así el primer pasaje en cuestión admite entenderse con referencia no a asertos, sino a constatación "empírica" de datos brutos, lo que anula la objeción de un *aserto* filosófico absoluto inicial.

La misma lectura corresponde al segundo pasaje, como lo corrobora bastante claramente el párrafo en que se encuentra. De modo que, visto así, el punto de partida "absoluto", "ahistórico" es, en última instancia, el misterio cósmico como se manifiesta en los datos brutos de la experiencia inmediata, *antes* (con una interioridad puramente lógica) de ser vivenciados como hechos.

Spengler no entra en este tipo de consideraciones que, si nuestra interpretación ha sido correcta, deja implícitas y que, por lo menos en lo que se refiere a la justificación lógica del relativismo, sin duda consideraría que pertenecen a las "minucias académicas sobre la formas del juicio o las categorías del sentir", alejadas de la "auténtica filosofía" (I.

Introd. 15, 71-74).* En *¿Pesimismo?*[4] se limita a una reafirmación de la ya expuesta en la *Decadencia*:

> "El relativismo en la historia, tal como yo lo veo, es una afirmación de la idea de sino. Lo único irrevocable e irreversible de todo acontecer es la forma en la cual el sino pasa ante la mirada humana. También ese relativismo se ha conocido, activo o contemplativo, en todos los tiempos. Es comprensible en sí mismo en la vida real, y pertenece completa e incondicionalmente al panorama cotidiano, pues en modo alguno se realiza en la conciencia: por eso no es accesible su pleno poder a la mirada teórica ni al pensamiento generalizador (…) Por eso se utiliza una de las objeciones más estúpidas cuando se arguye, contra mi concepción, que el relativismo se contradice a sí propio. Porque es evidente que, para cada cultura, para cada una de sus épocas y para cada clase de hombres dentro de una época, hay una concepción del universo, de fuerza vinculante, que solo para esta época tiene valor absoluto y es tan solo relativa para las otras épocas" ("¿Pesimismo?", págs. 114-15).

Insistamos en un punto que es fácil pasar por alto. En Spengler no se trata de que haya una verdad noética "en sí" correspondiente ideal al "en sí" del dato bruto, a la cual el hombre no tenga acceso en virtud de una limitación suya intrínseca, de modo que sus "verdades absolutas" sean como sustitutos impotentes e ilusorios ("relativos") de esa verdad en sí. Sino que existe realmente la categoría "verdad absoluta" como tal con un contenido cambiante según la época, es decir, como función histórica. O sea que la verdad *absoluta*, vale decir, un aserto-que-responde-al-objeto (una verdad) en-su-realidad-misma (absoluta) es efectivamente *absoluta* (no es *relativa* al modo en que el sujeto capta el objeto); pero la entidad *verdad-absoluta* así captada es *relativa* a la historia (al momento histórico-cultural en que el acto de conocimiento se produce). Ello se debe a que tanto el "objeto" como su "realidad" pertenecen al "mundo" proyectado en ese momento histórico por el "alma" de esa cultura, "alma" que es distinta para cada cultura y se modifica en cada momento de ella.

Hay cierto paralelismo con Kant que puede ayudar a comprender la cosa. En Kant la verdad científica es *inter-subjetiva* pero, como única verdad intersubjetiva posible, podría llamarse "absoluta" (aunque tenga "detrás" la inaccesible cosa-en-sí). Análogamente, en Spengler la verdad es *intra-cultural* pero, como tal, absoluta (aunque tenga por "detrás" el inaccesible misterio cósmico). Si nuestra interpretación de Spengler es correcta, lo que en él hemos denominado los "datos brutos" constantes constituyen lo análogo a las impresiones producidas en el sujeto desde la cosa-en-sí kantiana. (Se entenderá que estamos hablando de una especie de analogía entre estructuras y no pretendiendo adscribir a Spengler a alguna forma de kantianismo.)

Coherentemente, la concepción spengleriana de la verdad es, a su vez, una verdad-absoluta, relativa al momento del alma occidental contemporánea, en la medida en que Spengler haya efectivamente captado ese momento; por eso mismo aparecerá como verdad relativa (no ya de ningún modo absoluta) para el sujeto, presente o futuro, de cualquier otra cultura, o aun de otro momento del alma occidental. Todo esto es otro modo de decir que la verdad-absoluta es otro de los símbolos del alma.

[4] En *El hombre y la técnica, y otros ensayos*. Véase: "Referencias bibliográficas".

En virtud de tales desarrollos, las premisas 2 y 5 supra tienen una consecuencia: la concepción (o visión) del mundo es en última instancia diferente para cada individuo, ya que es, por hipótesis, función de la peculiaridad del alma y del sino personales, dentro del alma y el sino de la cultura respectiva. La consecuencia no se le escapa a Spengler, y la admite (I. II. 13, 170).* También aquí deja al lector el cuidado de conciliar este aserto con otros como el citado más arriba de I. Introd. 15, 71-74; pero en este caso la conciliación no es difícil. Por la misma premisa 2, si del reflejo del alma de la cultura en el individuo se sustraen las peculiaridades individuales, la concepción del mundo de aquel no puede ser sino un reflejo de la de su momento histórico, de modo que, aun con las dificultades prácticas evidentes, es posible para el observador filósofo, extraer una intuición razonablemente válida de esa concepción de época. Spengler no es ciego a las dificultades y límites del método: repetidamente señala que en última instancia es imposible penetrar totalmente en el alma de una cultura ajena a la propia, como hemos tenido ocasión de ejemplificar. Por lo demás, presenta sus análisis morfológicos, incluso de la cultura propia, como un "ensayo" o esbozo destinado a ser completado por investigadores futuros. Todo ello, considera, no obsta a la validez fundamental (a la "verdad" en el sentido indicado) de su método y sus conclusiones.

Así, por la premisa 6 y las consideraciones recién formuladas, una filosofía (incluida la suya) es verdadera para el que la profesa y, solo en la medida en que este haya sido capaz en lo teórico-intuitivo de encarnar plenamente el sentido del sino, también será verdadera para los que compartan su momento histórico-cultural. Los prólogos de la *Decadencia* son muy explícitos a este respecto:

> "Un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo por medio de sus intuiciones y conceptos personales. No puede elegir. Piensa como tiene que pensar, y lo verdadero para él es, en último término, lo que con él ha nacido, constituyendo la imagen de su mundo. La verdad no la construye él, sino que la descubre en sí mismo (…) Así pues, el núcleo de lo que ha encontrado solo puede calificarlo de "verdadero", es decir, de "verdadero para mí" y, según creo, también para los espíritus directores del futuro; pero no de verdadero "en sí" (…) (*Prólogo* 2ª. ed., págs. 17-18.)
>
> "Trátase en efecto, según mi convicción, no de una filosofía mía, sino de la filosofía de nuestro tiempo, filosofía en cierta manera espontánea y presentida confusamente por todos. Puedo decir esto sin presunción. Una idea históricamente necesaria, una idea que no cae en una época sino que hace época, es solo en sentido limitado propiedad de quien la engendra. Pertenece al tiempo; actúa inconscientemente en el pensamiento de todos, y solo su concepción personal, contingente, sin la cual no sería posible ninguna filosofía, es, con sus flaquezas y sus ventajas, lo que constituye el sino -y la buena fortuna- de un individuo." (*Prólogo* a la 1ª. ed., págs. 21-22)

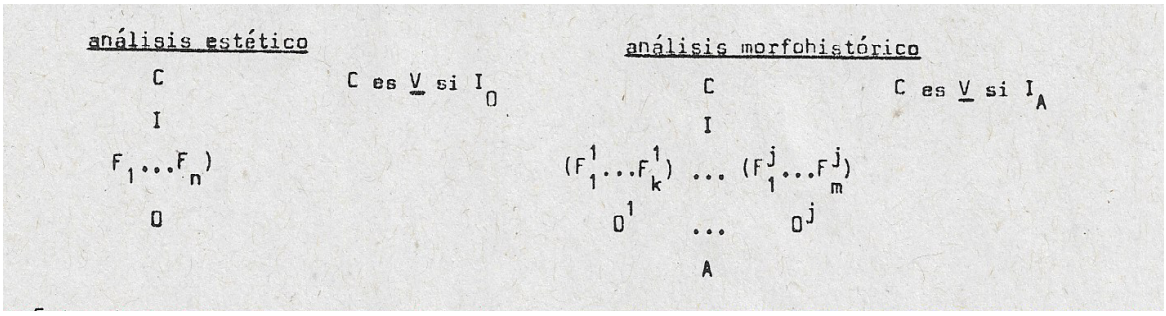
Puesto por el azar, y por lo tanto por el sino, como representante y portavoz de un momento histórico en que la "cultura" ha terminado y la "civilización" agota rápidamente sus posibilidades creadoras acercándose a la extinción, Spengler formula, pues, "la última filosofía del Occidente europeo" (I. Introd. 15, 79),* la "verdadera" para ese momento del sino occidental.

Así, la filosofía de Spengler aparece como un historicismo radical, tal vez el único historicismo consistentemente radical que se ha dado, puesto que el propio Dilthey acaba retrocediendo ante las consecuencias relativistas de su historicismo para buscar, en una "teoría de la concepción del mundo", el anclaje del espíritu en un puerto de verdad permanente.[12] El relativismo spengleriano, que implica (cf. supra nota 11) su propia relatividad, contiene, más allá de su condicionamiento historicista, atisbos interesantes para otro modo de ver.

El antes mencionado punto de ingenuidad en esta filosofía que, según hemos tratado de mostrar, tiene un sostén epistemológico lógicamente coherente, depende de no haber mantenido con suficiente consistencia o simplemente con más claridad, el relativismo que la informa, ya que su "verdad", relativa en sí, se cristaliza en *absoluta en el momento histórico*. En efecto, al ponerla como la última filosofía posible de la "civilización" occidental, Spengler descarta por hipótesis la relatividad "horizontal" de la concepción en su momento cultural-histórico la cual, paradójicamente, está de hecho implícita en su propia exposición. Nos explicamos. El relativismo de Spengler puede representarse como una secuencia de verticales diacrónicas, cada una correspondiente a una cultura, y en cada una de dichas verticales, cada segmento (lapso) corresponde a una fase o subfase de esa cultura, con su "verdad absoluta" *única*. Hay, pues, en cada cultura una *relatividad vertical*, en el sentido de que la "verdad absoluta" en un determinado segmento es distinta a la verdad absoluta en cualquier otro. Una *relatividad horizontal* solo se da cuando varias verticales (culturas) coexisten en el tiempo: entonces la "verdad absoluta" del segmento (lapso) de cada cultura es una verdad relativa para los segmentos (lapsos) coexistentes de las otras (suponiendo que las diversas culturas se conozcan entre sí). Sin embargo, en I. V. 18, 466-8* Spengler presenta una tabla donde registra, para el siglo XIX occidental, obras *coetáneas entre sí* correspondientes a *posiciones filosóficas diversas*, que en su opinión representan la *filosofía "real" de ese momento*; lo que está acorde con los pasajes de sus Prólogos donde alude a las limitaciones inherentes a cualquier formulación filosófica, incluyendo la propia incluida. De donde se sigue que, para un momento cultural, la expresión del alma que le es propia se expresa en puntos de vista filosóficos limitados (que en todo caso simbolizan en *conjunto* la tesitura de esa alma en ese momento), y que por lo tanto son, aquí sí, *relativos al sujeto* (en cuanto dependientes de su modo de captación personal) y *al objeto* (en cuanto corresponden a aspectos, o visiones limitadas del "alma" de la época). Visto así, resultaría que la "verdad absoluta" de un momento histórico se constituye por la integración de los aspectos del alma cultural que se expresan en las verdades relativas alcanzadas por los "auténticos" filósofos del momento. De modo que la representación sería, más bien, la de planos verticales paralelos, dándose la relatividad sincrónica en dos órdenes: la de la "verdad absoluta" única de cada sector como relativa para los demás sectores coexistentes, y, dentro de cada sector de plano, la de las "verdades" parciales, como intraculturalmente relativas, integradas a modo de los segmentos verticales que integran el sector. Lo cual excluye la pretensión de absoluto, en el sentido de unicidad, para *una* filosofía dentro de un sector, por lo menos como hecho necesario (la existencia de una única filosofía en tales condiciones constituiría solo el caso límite, en que geométricamente el sector de plano apareciera como segmento vertical; posibilidad que aparece como empíricamente harto improbable). Lo mismo es extensible, en la epistemología moderna, a las ciencias.

Volvamos ahora la atención a la epistemología del aspecto historiográfico o "morfología de la historia". Creemos inmediatamente aceptable la premisa de que toda filosofía nace de una intuición primera, llamémosla *intuición configuradota originaria*, que puede tener las más diversas causas ocasionales. En el caso de Spengler, este entendería la intuición originaria como la intuición del sino en su momento, y hemos hipotetizado que la causa ocasional haya sido, a través de Goethe y Nietzsche, la necesidad de fundamentar filosóficamente la idea de la morfología de la historia.

Parece muy patente que la metodología de ésta deriva de la de la historia del arte, y trataremos de mostrarlo así. Una primera prueba es que se trata ante todo de una metodología estilística. En la estilística del arte (poesía incluida) se parte de un objeto estético O, de la observación de cuyos rasgos formales $F_1 \ldots F_n$ surge la intuición de una cualidad I y esta intuición se expresa en una formulación conceptual C, que es "verdadera" (V) si efectivamente I es una caracterización de O (simbólicamente I_O). Análogamente en Spengler. Aquí el objeto es el "alma" A de una cultura, como se expresa a través de sus objetos en general ($O_1 \ldots O_j$), los cuales, en una etapa intermedia, sometidos al análisis estilístico de sus respectivos rasgos, suscitan una intuición común I, formulada en un juicio C *acerca de A*, el cual es "verdadero" si vale I_A. Puede resultar más claro en un esquema comparativo:



Esto tiene dos consecuencias:

- en Spengler el alma está tratada a semejanza de un objeto estético;
- más interesante: del nivel filosófico fundante se infiere que el juicio C, ya que es un producto de la misma cultura cuya alma es A, *es también uno de los objetos O en que A se expresa*.

Como es evidente que el juicio C se da en la conciencia del filósofo que refleja el alma A de esa cultura, resulta que *a través del análisis morfo-histórico, el alma de una cultura* (de una fase cultural) *toma conciencia de sí misma en la conciencia del filósofo.* Esto es hegelianismo transpuesto a clave historicista: en vez del "Espíritu absoluto" (Hegel), es "el alma de una cultura" (Spengler: de un pueblo en una fase cultural) lo que a través del filósofo toma conciencia de sí. Se ve la estrecha conexión entre el nivel filosófico y el historiográfico en Spengler. Su historiografía, como señalábamos antes, pudo ser otra; pero esta era una de las condiciones que debía satisfacer.

Consideremos más cerca de la metodología indicada. Lo que se conviene en llamar "historia del arte" tiene tres aspectos, que, enumerados en su orden de aplicación teórica, vienen a ser:

1. la morfología, o descripción objetiva de la *forma* estética;

2. la morfología histórica o "evolución del estilo", *periodización* en épocas basada en las características morfológico-descriptivas comunes a los objetos estéticos coetáneos entre sí en un ámbito propuesto;

3. la estilística o análisis estilístico, que indaga, digamos sin entrar en precisiones, el *sentido* de las formas y/o de los estilos.

Veamos la cosa epistemológicamente. La morfología (descriptiva) utiliza categorías estrictamente *conceptuales* proporcionada por la "gramática" (incluida la teoría de los "géneros") del arte respectivo. Sustentada en los conceptos de la morfología descriptiva, la morfología histórica aplica un tipo de intuición (que, para entendernos, llamamos *intuición empírica*) a un conjunto de productos coetáneos. La intuición empírica es del tipo del *Einfall* u "ocurrencia" popperiano (que, para Popper, presupone un momento psicológico inductivo) y, por consiguiente, es el tipo de intuición común a toda hipótesis científica, de modo que se formula con *conceptos científicos* (en nuestro caso, conceptos históricos definentes de época) y sometidos a control (verificación/falsación) por la experiencia.[13] En cambio, la estilística trabaja en lo que llamaremos *intuiciones empáticas*, que no son reversibles por conceptos "científicos" en el sentido indicado, sino que cumplen la condición que Spengler aplica a los conceptos de su filosofía: funcionar como "símbolos" de las vivencias correspondientes (es decir, no reposan en definiciones, como los conceptos científicos, sino que son índices alusivos a través de los cuales el destinatario puede reconocer una vivencia análoga -nunca demostrablemente igual- *si es que la tiene*).

El paralelismo y analogía con el método morfohistórico de Spengler, salta a la vista aunque la superposición parcial de terminologías análogas pueda confundir un poco. En lo que sigue, destacamos (en cursiva) la terminología spengleriana y entrecomillaremos la usual. La *morfología de la historia* spengleriana (correspondiente a la "historia del arte") tiene los mismos tres aspectos:

1. "morfología (descriptiva)", sin denominación propia en Spengler, que describe la *forma* ("forma") del objeto según las categorías conceptuales de tipo científico ya establecidas por la especialidad a la que el objeto pertenezca (político, jurídico, económico, estético, religioso, filosófico, matemático, físico, etnográfico, histórico, etc.);

2. "morfología histórica", también sin denominación equivalente en Spengler, que establece los *períodos, épocas* y fases ("períodos o épocas" y fases o subperíodos") según las características morfológicas comunes a los objetos coetáneos de una cultura, y depende de una intuición empírica (que Spengler recoja la de Goethe es irrelevante para esto), por lo tanto conceptualizada científicamente y sometida a control de la experiencia;

3. "análisis estilístico" (*intuición*), que indaga el sentido de las formas y los períodos o las épocas, sentido consistente en la caracterización del *alma* de la cultura y/o del período considerado, y que solo es formulable en conceptos simbólicos (en el sentido indicado). La peculiaridad en Spengler es que el momento 3 es el que alcanza el objeto final de la teoría.

En cuanto al aspecto o nivel filosófico que, según se ha visto, parte de una intuición configuradora originaria, en las filosofías de tipo clásico esta intuición se formula en conceptos lógicamente delimitados, es decir, del mismo tipo formal que los de las ciencias especiales, y de la morfología estética como una de tales especialidades. Lo que nos interesa es que en Spengler no es del todo así. No se trata meramente de que, como en todo sistema científico, haya simplemente "primitivos" (por lo menos uno) que deban tomarse

sin definir, en su valor intuitivo común; en Spengler este "primitivo" sería, en todo caso, el concepto de partida: "alma", o por lo menos el de "conciencia (inmediata)". Sino que gran parte del resto de sus conceptos, en realidad no pueden tomarse como "primitivos" en tal sentido; así, por ejemplo, la mayor parte de los miembros de las oposiciones binarias correspondientes al lado del "alma", como "sino", "tiempo". "devenir", "sangre", etc.; pues si bien efectivamente son *derivados* de la intuición básica del alma, se trata de conceptos *simbólicos* y por eso mismo se corresponden con intuiciones empáticas, del mismo tipo que los del análisis estilístico. En cambio, todos o la mayor parte de los correspondientes al lado del "mundo" (sin duda, "mundo" mismo, "devenido" (o "producido"), "causalidad" etc.) son susceptibles de tratarse como conceptos de tipo "científico" en el sentido indicado.

De modo que, si tratamos de esquematizar la estructura epistemológica de la teoría total de Spengler, resulta algo como esto:

nivel		fuente del conocimiento	formulación del conocimiento
filosófico	->	funciones empáticas	conceptos simbólicos
		intuiciones empíricas	conceptos científicos
historiográfico			
morfológico	-> descriptivo histórico	-> intuiciones empíricas	conceptos científicos
estilístico	->	-> intuiciones empáticas	conceptos simbólicos

Ahora bien, en términos de Spengler la noción de "verdad" corresponde al "espíritu", que es -recuérdese- el "intelecto" en cuanto funciona separadamente de la percepción, es decir, de la intuición inmediata del objeto. Esta noción de verdad se aplica en los tres campos siguientes:

1. en la "metafísica", que para él es la religión misma en cuanto, a partir de la mitología originaria, se formula como sistema teológico;

2. en la pura filosofía, en cuanto primer paso de desacralización de esa metafísica inicial y fundamental; y

3. en la "ciencia", que es esa misma metafísica inconsciente de serlo, definitivamente desacralizada.

En primer lugar, entonces, es difícil ver cómo se podría aplicar la atribución de "verdad" a un discurso que no es puramente conceptual-científico, y que inclusive el propio autor declara enteramente conceptual-simbólico. En esto, cabría hipotetizar una de tres cosas:

a. que "verdad" se entienda en el sentido habitual, no spengleriano "técnico"; lo que parece improbable porque Spengler cuida la coherencia terminológica;

b. que deba admitirse que, en ese caso, "verdad" se emplea como un concepto simbólico, como otros conceptos que se aplican simbólicamente sin indicar explícitamente en cada caso que lo son. Aquí cabría una salvedad: los conceptos simbólicos en Spengler no refieren al valor intuitivo corriente de los términos, como ocurre con nuestros "analistas del lenguaje", sino a contenidos vivenciales profundos más allá del lenguaje;

c. o, quizá más probablemente, que el hecho de que las intuiciones empáticas se enuncien necesariamente en forma de conceptos (aunque propiamente no lo sean sino solo simbólicamente) reviste tales aseveraciones con una formalidad de tipo científico, incorporándolas así, solo formalmente, al orden del "espíritu". De ser así, no habría inconveniente en entender tal discurso como un "sistema" (en el mismo sentido puramente formal), pero ya hemos visto que Spengler rechaza tal denominación.[14]

En segundo lugar, como quiera que fuere ello, el esquema muestra evidentemente una hibridez. Si los tres primeros (sub)niveles constaran íntegramente de conceptos científicos y solamente el cuarto -el estilístico- de conceptos simbólicos, podría admitirse este nivel como una especie de metodología heurística destinada a la aplicación de la teoría para la construcción del objetivo final; pero lo impide la presencia de conceptos simbólicos en el núcleo filosófico mismo. Spengler no quiso o no llegó a plantearse el problema; pero sin duda fue una percepción por lo menos vaga de tal ambigüedad lo que le hizo rechazar el título de "sistema" para su teoría y declarar, paradójicamente, que se trata de una "filosofía afilosófica".

En todo caso, el esquema muestra además que es falsa la aserción de Spengler de que su filosofía (entendiendo por ello la totalidad de la teoría) utiliza solo conceptos simbólicos. Pero esta clase de conceptos son una parte muy esencial de ella y conviene que nos detengamos en su consideración.

La estilística estética carece de una metodología sistemática, en el sentido de principios teoréticos precisos, categorías clasificatorias unívocamente definidas, reglas de procedimiento orgánicas y terminología fija; sino que cada escuela, o aun autor, organiza una especie de casuística según ciertos lineamientos-guía, sobre la base de intuiciones empáticas más o menos felices, inspiradas y orientadas tanto por una vasta experiencia del campo de objetos como por una ardua suma de saberes objetivos, y configuradas en su formulación según alguna teoría general de lo estético. Que esto sea connatural a esta disciplina o sea una situación provisional está aquí fuera de discusión, pues no nos proponemos desarrollar una epistemología de la estilística y nos limitamos a presentar las condiciones de hecho.

Estos rasgos de la estilísica entrañan, evidentemente, fuertes riesgos de subjetividad (en el sentido de gratuidad o arbitrariedad interpretativa), pero que de hecho se presentan razonablemente paliados por lo fuertemente acotado del campo y el relativo consenso de los especialistas. Lo que nos importa es señalar que al generalizarse absolutamente el método, es decir, cuando el campo se hace prácticamente sin límite, los riesgos crecen sin límite también. Más aún cuando, como en el caso de Spengler, el disenso parece en principio descartarse: "Este pensamiento es una verdad que, si se expresa con toda claridad no podrá ser combatida", I. Introd.. 14, 71*, y cf. *Prólogo* a la 2ª. ed., p. 17*; pero esto es secundario, y aun no ocurriendo así no afectaría a nuestro argumento: es que en Spengler se trata de aplicar el método estilístico a la totalidad de los objetos del pensar y el obrar humanos considerados en su multiplicidad de formas sincrónicas y diacrónicas. El discurrir partiendo de intuiciones empáticas no guiadas por una metodología sistemática, en un campo delimitado, tiene dos consecuencias negativas:

- las intuiciones, que siempre son de por sí más o menos parciales (captan aspectos de una totalidad, o una totalidad según solo ciertos aspectos no previamente definidos) y al absolutizarse por extrapolación suelen hacerse difusas e inexactas;

- la ausencia de categorías clasificatorias definidas subjetiviza los juicios de atribución, es decir, deja difusa la clase de objetos; así, refiriéndonos a frases de Spengler antes citadas, ¿qué significa "el *verdadero* santo", o "un autorretrato *de alto rango"*? Si en el primer caso se responde que el verdadero santo es aquel para el cual toda economía es pecado, entramos en un círculo vicioso que quita al aserto de origen valor argumentativo; en el segundo caso, no hay otro criterio que una valoración de base enteramente subjetiva.

En última instancia (como ocurre siempre en estilística), la argumentación adopta esta estructura básica: "Yo le hago observar los rasgos $F_1 \ldots F_n$ del objeto O, e intuyo, a partir de ellos, que a O corresponde la interpretación I (expresada en conceptos simbólicos C); si usted está de acuerdo en que esos rasgos existen, pero no comparte mi intuición, o por lo menos no puede proponerme otra alternativa o complementaria, lo siento pero no puedo hacer nada por usted"; y, si se trata de un especialista que habla a un candidato, podrá hablarle parenéticamente: "Ya que usted carece de capacidad intuitiva en este terreno, dedíquese a otra cosa". En el caso de Spengler, la argumentación asumiría esta forma específica: "Usted y yo compartimos este momento del alma de nuestra cultura; a mí el azar me ha dado la capacidad de reflejar esa alma expresándola en la lectura I de sus formas observables; usted puede quizá proponer una lectura I' complementaria, pero, como tales intuiciones son meramente reflejos del objeto, usted no puede negar la 'verdad' de mi lectura I; si lo hace, quiere decir simplemente que no sabe leer, y no puedo hacer nada por usted". (Ello, claro, suponiendo alcanzado el límite ideal de un registro observacional suficientemente completo y sin error de las formas, que Spengler es demasiado avisado para no reconocer como *puramente ideal*; de ahí que presente lo suyo como un esbozo perfectible; pero aquí nos interesa solo la forma básica de la argumentación.)

En el nivel filosófico las intuiciones empáticas funcionan así, y, como no hay un control empírico como ocurre con las distintas disciplinas especiales, no cabe discusión objetiva: no queda sino aceptarlas o rechazarlas (y, en este segundo caso, con ellas el sistema total). En este aspecto, ese nivel funciona como cualquiera de las filosofías en que la fuente del conocimiento no es el discurso conceptual de tipo científico. Epistemológicamente, en el caso de Spengler cabe la ficción metodológica de reducirla a un tipo de filosofía basada en un discurso conceptual-científico, considerando sus conceptos simbólicos como los "objetos sin definir" de la teoría (si es que hay algún interés en efectuar tal reducción).

Otra cosa ocurre con el nivel historiográfico (su "morfología de la historia"), que, si lo interpretamos como una especie de generalización del orden histórico de la "historia del arte" al orden histórico total, sí se presta a discusión objetiva, pues su parte de análisis estilístico constituye la parte heurística del método, como ocurre en historia del arte.

Aquí, por comodidad, llamaremos:

- "objetos", a las entidades, propiedades y sucesos cubiertos por conceptos de tipo científico, esto es, a conceptos sometidos a control empírico;

- "intuiciones" a las intuiciones empáticas, o sea, las que se formulan en conceptos simbólicos; y

- "conceptos", restringidamente, a los conceptos de tipo científico.

Aceptadas estas convenciones, conviene reforzar el aserto de que las intuiciones se basan en la observación o registro de objetos. Se ha visto que la ilimitación del campo favorece los errores e insuficiencias (por cualquier causa) de registro. También favorece, como señalábamos más arriba, las acomodaciones (deformaciones) involuntarias (generalización, restricción, modificación del relieve o "importancia" o "magnitud" de un concepto más allá de su valor propio u originario), para "encajar" o ajustar los objetos a la tesis que se sostiene; en el caso de la interpretación estilística, a las intuiciones obtenidas. Las intuiciones a su vez, por la ausencia de principios metodológicos y categoriales sistemáticos que las guíen, suelen ser extrapolarse a objetos más allá de su alcance originario (es decir, suelen generalizarse abusivamente), aplicarse a juicios de atribución indefinidos (subjetivos) o, directamente, falsearse si se aplican a un objeto de registro erróneo, insuficiente o deformado. Se producen así estructuras circulares de distorsión en zonas del campo, que se desarrollan como vueltas de espiral de diámetro creciente hasta llegar a producir, en una medida difícil o imposible de precisar, una distorsión del campo total. Esto es precisamente lo que el lector encuentra, en la medida de la competencia, en una lectura crítica de la "morfología de la historia".

Por otra parte, esa que podríamos calificar de *anima naturaliter religiosa atque aesthetica*, Spengler, se nos aparece curiosamente como mentalmente ciega, o por lo menos muy miope, para la religión y la poesía. Las breves referencias analíticas o apreciativas sobre textos poéticos no tienen en modo alguno la calidad y profundidad de sus consideraciones sobre música y plástica. Y la citada interpretación que da a las dos líneas de Goethe

Alles Vergängliche
ist nur ein Gleichnis

resulta totalmente insensata en el contexto goetheano (es una acomodación arbitraria a los propósitos de Spengler, como a veces hace Heidegger al comentar textos poéticos, y tan insensata y arbitraria como su interpretación de la reminiscencia platónica). En cuanto a la religión viene -no menos curiosamente- a enlazar con la idea que impuso el empirismo clásico inglés retomándola quizá de Lucrecio, y que incluso perdura hasta nuestros mismos días, en ciertos círculos: la religión nace del terror. Cierto que en Spengler se trata del "terror cósmico" de una vivencia metafísica, y que en realidad toda la actividad del espíritu, desde la religión hasta la técnica, pasando por la filosofía y la ciencia, nace de ese terror. Ya hemos dicho, de paso, y es bueno insistir, que, en sus palabras, "toda religión es metafísica" (II. III. 6, 255-6)* y que las actividades mencionadas son las formas de más en más desacralizadas de esa metafísica, cuya estructura fundamental se mantiene en ellas a lo largo de una cultura, aunque pierdan la conciencia de esa estructura originaria (hay aquí algo como una anticipación de cierta idea de Heidegger). Todo eso es, claro, de muy otra calidad que la mencionada tesis empírica, y constituye una intuición, que por lo menos a nuestro parecer, resulta en gran medida válida. Pero ello no quita que, al limitar el sentido de una religión a una respuesta al "terror cósmico", la despoja de otro impulso motor a todas luces igualmente fundamental: el de penetrar no meramente el enigma del "mundo" para vencer ese terror, sino también -y quizá en primer término- ese otro *tremendum* del "misterio cósmico" (la fuente misma del "alma" y el "mundo") que está como el trasfondo permanente e impenetrable en el pensamiento de Spengler. Sin duda, por eso lo que suele llamarse (en un sentido en realidad harto impreciso) la "mística" no entra en su campo de

consideración; y se le oculta aquel mismo impulso de penetración en el misterio que mueve secreta o explícitamente a la poesía.[15] De ahí quizá esa incómoda impresión de superficialidad en sus consideraciones y análisis sobre la poesía y las religiones.

En cierta relación con ello se encuentra el uso ambiguo del término "espíritu", favorecido por el difuso campo semántico que cubre la palabra *Geist*. No tenemos competencia para seguir las vicisitudes del *Geist* en la filosofía alemana; pero en todo caso, y hasta hoy día inclusive en el habla corriente, *Geist* ("espíritu") se opone a *Seele* ("alma") como lo mental, lo intelectual, lo racional y universal y/o lo espiritual en sentido cultural o religioso objetivo, frente a *Seele* como lo vital, lo intuitivo, lo afectivo, lo individual y/o lo religioso subjetivo. El énfasis puesto por el romanticismo en estos segundos valores llevó a una especie de reivindicación de la *Seele* frente al *Geist*, que en los casos extremos cae en una valoración negativa del segundo término respecto a la posibilidad del primero (como aún se ve, una generación después de Spengler -y no tal vez sin cierto influjo de este-, en el pensamiento neorromántico de Klages). Al mismo tiempo, la *Kultur* alemana, y dentro de la misma época romántica sobre todo en esa fase que los alemanes llaman su "clasicismo", exalta sobremanera el *Geist*, en el doble sentido de las potencias celestes que presiden el misterio cósmico (ello en relación con la herencia griega y helenística), y de los valores superiores de la cultura. Tal vez sea verosímil que ambos sentidos, conjugando además la noción clásica del *noûs* y la helenítisco-cristiana del *pneûma*, estén en la base de la particular acepción que asume el *Geist* en Hegel.

Spengler se alinea resueltamente en la corriente romántica que valoriza la *Seele* frente al *Geist* (ya por ser su relación de fundante a fundado), pero lejos de asignarle a este una valoración en sí negativa. Como se ha visto, el "espíritu" es el intelecto actuando más allá del condicionamiento perceptivo, por lo menos inmediato; de modo que todo lo que en la actividad cultural se vale del concepto y el número como instrumento de conocimiento u operación, e incluso el lado "ornamental", o sea, formal-estilístico del arte, pertenece al orden del "espíritu". Este comprende, pues, desde la doctrina religiosa, pasando por la filosofía y la ciencia, hasta la técnica y la economía, incluida la lucha por y con el dinero y las formas más sórdidas del mercantilismo y la usura. Justamente, la "civilización" spengleriana, esto es, el período de la ciudad multitudinaria o la selva urbana, de la política amorfa y rapaz, de la total desacralización, en suma, de la decadencia, es la época que se caracteriza por el máximo predominio del "espíritu".

La consecuencia es que no existe, en el sistema de Spengler, terminología ni manera en que oponer la doble aspiración humana hacia lo "alto" y lo "bajo", de dar cuenta de la pugna entre las "dos almas" que Fausto sentía habitar en su pecho (se recordará, en el comienzo de este estudio, con motivo del Renacimiento, que Spengler interpreta ese pasaje de Goethe en un sentido "horizontal", como una reacción del alma de una cultura contra sí misma); ni, por lo tanto, del diferente sentido que informan las obras de la una y de la otra. Y que esto sea deliberado acorde con la explícita renuncia a juicios de valor, no impide que, perteneciendo esa oposición a la fenomenología del "alma", deje un sensible vacío en el sistema. Digamos que el pensamiento de Spengler se mueve exclusivamente en el sentido de la "expansión", ignorando las dimensiones verticales *ad astra* y *ad infera*.

Todas estas impresiones, empero, solo alcanzan la conciencia -por lo menos en nuestra experiencia como lector- cuando uno ha cerrado el libro y emprende su consideración crítica retrospectiva: hay esparcida por él una riqueza abundante y variada que concentra la atención en el momento y abre sucesivos horizontes a la reflexión. A Spengler se debe, por lo menos en forma explícita, la idea tan fecunda de considerar los

períodos históricos como *fisonomías*; es la idea que preside, por ejemplo el estudio de Gode von Aesch sobre el romanticismo y las ciencias. Aunque Spengler utiliza trabajos tempranos de Frobenius, parece indudable que la "morfología de la historia" spengleriana está en la base del Forschungsinstitut für Kulturmorphologie de Francfort, inspirado por el célebre africanista Frobenius, cuya peculiar teoría de la cultura parece proceder de una reflexión sobre Spengler (este es, por ejemplo, el único autor no especialista mencionado en su *Kulturgeschichte Afrikas*.) Las consideraciones histórico-críticas spenglerianas sobre la modernidad político-social (su "civilización") de Occidente -por ejemplo sobre las fases y relaciones del poder en los regímenes parlamentarios o la peculiaridad estructural de la democracia inglesa-, anticipan y complementan las más tarde tan urticantemente desarrolladas de modo independiente por Bertrand de Jouvenel desde una posición también elitista pero ideológicamente muy diversa.

Además, gran parte del atractivo de Spengler radica en una agudeza de visión que le permite establecer relaciones inesperadas y agudamente sugestivas, como la afinidad entre el espíritu crítico y la concepción abstracta del dinero (II. IV. 11, 469)* o entre la pólvora y la imprenta (II. IV. 18, 536 y 540)*; el ciclo fe -> duda de la fe -> saber científico -> duda del saber -> optimismo crítico -> quiebra del optimismo -> fe (II. III. 15 314-315)*; la teoría kantiana del espacio como expresión del pensamiento barroco (I. V. 3, 393)*; las consideraciones críticas sobre el evolucionismo biológico (II. I. 8, 43 ss.)*, a relacionar con la penetrante interpretación de la filosofía decimonónica en I. V. 18, 460-6.* Y ya hemos señalado repetidamente la singular visión fenomenológica y empática para captar el sentido de las formas; en realidad no solo de las artísticas porque, por ejemplo, el célebre capítulo (I. I.) sobre el "sentido de los números", aunque haga repulgar los labios a los creyentes en la "universalidad de la ciencia", sigue siendo de una luminosa fuerza de convicción.

Al llegar a las conclusiones, nos importa destacar tres rasgos:

1. La lectura de la *Decadencia* produce una curiosa impresión como de inabarcabilidad. No porque no responda a una organización planificada: es todo lo contrario. Se trata más bien de lo "inabarcable" de una sinfonía larga y muy compleja, en el que el tema de cada movimiento se da en un entretejerse de motivos con las modulaciones más variadas, para reaparecer como motivo secundario en el tema de los demás movimientos: de manera que el todo solo se hace realmente "abarcable" por el trámite de un análisis de la partitura. No tiene pues nada del orden rígido, sistemático, pero más "didáctico" de una exposición doctrinal. Hay además un real sentido del estilo literario, no por imaginería retórica, sino -pese a algún desliz al patetismo germánico- por la sobria vivacidad expresiva, y, dentro de la señorial densidad de forma de la prosa clásica alemana, esa difícil perfección por la cual la idea se ciñe al lenguaje como en el guante la mano. Por eso, hemos de insistir, hay una deuda de gratitud para con García Morente, y con Ortega que le confió la versión: uno se estremece a la idea de lo que pudo haber resultado de ese texto a manos de un traductor vulgar.

2. En otro aspecto, como ya hemos señalado, resulta prácticamente imposible evaluar críticamente la validez en totalidad de sus asertos, tanto en cuanto a los datos de hecho que invoca, ingentes en cantidad y enciclopédicos en su pluralidad disciplinaria, como, sobre todo, en cuanto a sus interpretaciones y predicciones (¿se están cumpliendo?, ¿se cumplirán algunas de ellas?). Así, la lectura se desarrolla como quien viaja por un paisaje movido y sorprendente, entre altibajos subjetivos que remontan a iluminadoras intuiciones como, tras vadear singularidades aperplejadoras, chapotean en un barro de

sandeces de este jaez (II. III. 9 202): "*islâm* significa *la imposibilidad de un yo como fuerza libre* ante Dios", y otros que hemos tenido ocasión de mencionar.

3. La consecuencia es que carece realmente de sentido discutir *con* Spengler. Se acaba por aceptarlo tal como se presenta a nuestra conciencia crítica y a nuestra sensibilidad: una obra del pasado pero atravesada por intuiciones deslumbrantes en sí, que pueden ser unas fuegos fatuos y otras iluminaciones permanentes.

En el curso de este estudio ha aparecido el nombre de Lucrecio, y no es casual. Los rasgos de forma literaria, intuiciones fulgurantes del alma, de la vida y del mundo engarzadas en una trama discursiva, y no-discutibilidad esencial son precisamente los rasgos de una obra *poética* de género filosófico.[16] No que haya alguna analogía estructural con el poeta latino; más bien, al contrario, solo coinciden dentro de lo "poético" como polos de oposición: uno, un discurso poético que asume textura filosófica, otro un texto filosófico que asume textura poética, pero lo que nos importa es que ambos se *cumplen dentro de lo poético*.

Seguramente por eso hay algo en Spengler que mantiene su vitalidad. Muchas obras especulativas que son irremediablemente del pasado preservan mayor o menor validez sapiencial o fáctica en sus contenidos parciales; pero la *Decadencia de Occidente* guarda el privilegio de una particular fascinación.

APÉNDICE DE PÁRRAFOS

*(p. 8: I. I. 8, 160)

Todo hecho, por simple que sea, contiene ya una teoría. Un hecho es una impresión singular sobre un ser despierto. Todo depende de que el hombre para quien existe o existió esa impresión sea un antiguo o un occidental, un hombre del gótico o un hombre del barroco. Pensemos en el efecto distinto que un rayo produce en un pájaro y en un físico que está observando. ¡Cuánta mayor riqueza de contenido tiene el «hecho» para éste que para aquél! El físico de hoy olvida con harta facilidad que las palabras magnitud, posición, proceso, cambio de estado, cuerpo, representan imágenes específicamente occidentales, con un sentimiento de la significación que las palabras no alcanzan a fijar y que es por completo extraño al pensar y al sentir antiguo o arábigo. Ese sentimiento domina por completo el carácter de los hechos científicos como tales y la índole de la cognición; y no hablemos de esos otros conceptos tan complejos como trabajo, tensión, quantum de efecto, cantidad de calor, verosimilitud, que son cada uno por sí un verdadero mito naturalista. Para nosotros esas formaciones intelectuales son el resultado de una investigación imparcial, sin prejuicios, y en ocasiones nos parecen definitivas. Pero un ingenio fino de la época de Arquímedes que se entregase a un estudio profundo de la física teorética actual afirmaría que no acierta a comprender cómo hay quien pueda llamar ciencia a tan caprichosas, grotescas y confusas representaciones, y encima las considere como consecuencias necesarias de los hechos. Las consecuencias científicas legítimas –diría- son más bien las siguientes.....Y basándose en los mismos «hechos», esto es, en los hechos vistos por sus ojos y plasmados por su espíritu, aquel griego desarrollaría unas teorías que serían escuchadas por nuestros físicos con una sonrisa de extrañeza y admiración.

* (p. 8: I. IV. 16, 359)

Terminado el Renacimiento -postrera equivocación-, el alma occidental llega a la conciencia madura de sus fuerzas y posibilidades. Ha elegido su arte. Las épocas postrimeras, el barroco como el jónico, saben bien lo que tiene que significar el idioma de las formas artísticas. Hasta entonces fue una religión filosófica. Ahora se convierte en una filosofía religiosa.

Se torna urbano y mundano. En lugar de las escuelas anónimas aparecen ahora los grandes maestros. En la cúspide de cada cultura se ofrece el espectáculo de un suntuoso grupo de artes mayores, bien ordenado y unificado por el símbolo primario que les sirve a todas de fundamento.

El grupo apolíneo, al que pertenecen la pintura de los vasos, el fresco, el relieve, la arquitectura de columnas, el drama ático, la danza, tiene en su centro la escultura de la estatua desnuda. El grupo fáustico se forma en torno al ideal de la pura infinidad del espacio. Su centro es la música contrapuntística. De este centro arrancan hilos finísimos que envuelven en su trama los distintos mundos de la forma e incorporan en un conjunto la matemática infinitesimal, la física dinámica, la propaganda de los jesuitas, el dinamismo del famoso lema de la ilustración, la técnica de la maquinaria moderna, el sistema de crédito y la organización dinástico-diplomática del Estado, formando así una ingente

totalidad de expresión anímica. Iniciada en el ritmo interior de las catedrales, rematada y conclusa en el *Tristán y Parsifal* de Wagner, la superación artística del espacio infinito llega a su perfecto cumplimiento hacia 1550. La plástica se extingue con Miguel Ángel en Roma, justo cuando la planimetría, que hasta entonces había predominado en las matemáticas, empieza a ser el capítulo menos importante de ellas. Y al mismo tiempo, con la Armonía y la Teoría del contrapunto de Zarlino (1558), y con el método del *basso* continuo, que también nace en Venecia -ambos son una perspectiva y análisis del espacio sonoro-, comienza a desarrollarse su hermano, el cálculo infinitesimal, hijo del Norte.

* (p. 8: I. I. 8, 160)

Son formaciones homólogas, para no citar otras muchas, la plástica griega y la música instrumental de Occidente, las pirámides de la cuarta dinastía y las catedrales góticas, el budismo indio y el estoicismo romano (el budismo y el cristianismo no son ni siquiera análogos), las épocas de los «Estados luchando» en China, de los Hycsos y de las guerras púnicas, la de Pericles y la de los Omeyas, la del Rig-Veda, la de Plotino y la de Dante. Son homólogos el movimiento dionisíaco y el Renacimiento; en cambio el movimiento dionisíaco y la Reforma son análogos. Para nosotros -Nietzsche lo ha sentido muy bien- «Wagner compendia la modernidad».

Por consiguiente, tiene que haber algo correspondiente para la modernidad «antigua». Es el arte de Pérgamo. (…)

De la homología de los fenómenos históricos se deriva un concepto completamente nuevo.

Llamo "correspondientes" a dos hechos históricos que, cada uno en su cultura, se producen en la misma –relativa- posición y tienen, por lo tanto, una significación exactamente pareja. Ya se ha visto cómo el desarrollo de la matemática antigua y el de la occidental se verifican con entera congruencia. Hubiéramos podido citar como correspondientes a Pitágoras y Descartes, a Archytas y Laplace, a Arquímedes y Gauss. Correspóndense el nacimiento del jónico y el del barroco. Polignoto y Rembrandt, Policleto y Bach son también correspondientes. Con exacta correspondencia se presenta en todas las culturas su Reforma, su Puritanismo y, sobre todo, el momento en que la cultura pasa a ser civilización. En la antigüedad ese momento va unido a los nombres de Filipo y Alejandro; en el Occidente, el suceso correspondiente aparece bajo la forma de la Revolución y Napoleón. Alejandría, Bagdad y Washington fueron construidas en épocas correspondientes. Correspóndense la moneda antigua y nuestra contabilidad por partida doble, la primera tiranía y la Fronda, Augusto y Chihoangti, Aníbal y la guerra mundial.

Espero demostrar que, sin excepción, todas las grandes creaciones y formas de la religión, del arte, de la política, de la sociedad, de la economía, de la ciencia, en todas las culturas, nacen, llegan a su plenitud y se extinguen en épocas correspondientes; que la estructura interna de cualquiera de ellas coincide exactamente con la de todas las demás; que no hay en el cuadro histórico de una cultura un solo fenómeno de honda significación fisiognómica, cuyo correlato no pueda encontrarse en las demás culturas, en una forma característica y en un punto determinado. Desde luego, para comprender esa homología de dos fenómenos hace falta profundizar y no dejarse seducir por el aspecto del primer plano; y esa profundidad, esa distancia del objeto, es justamente lo que más ha faltado hasta ahora a los historiadores, que no hubieran podido ni soñar siquiera con que el protestantismo hallase su correlato en el movimiento dionisíaco y el puritanismo inglés de Occidente

correspondiese al Islam del mundo árabe.

Vistas asi las cosas, se ofrece una posibilidad que supera todas las ambiciones de nuestra historiografía, la cual se ha limitado, en lo esencial, a ensartar uno tras otro los hechos conocidos del pasado. Me refiero a la posibilidad de avanzar más allá del presente, más allá de los limites de la investigación, y predecir la forma, la duración, el ritmo, el sentido, el resultado de las fases históricas que aun no han transcurrido; me refiero también a la posibilidad de reconstruir épocas pretéritas, muy remotas y desconocidas, culturas enteras del pasado, por medio de las conexiones morfológicas. Este método, en cierto modo, se parece al de la paleontología, que, por el examen de un pedazo de cráneo, infiere datos seguros sobre el esqueleto y la especie a que el ejemplar pertenece.

Si suponemos que el historiador sabe compenetrarse con el ritmo fisiognómico, le será posible, interpretando detalles sueltos de la ornamentación, de la construcción, de la escritura, o datos aislados de índole política, económica, religiosa, reconstruir los rasgos orgánicos fundamentales del cuadro histórico, durante siglos enteros.

Ciertas particularidades de las formas artísticas le permitirán, por ejemplo, inferir la forma política contemporánea, y los principios matemáticos le darán a conocer acaso el carácter de la economía de la misma época.

Este método está orientado verdaderamente en el sentido de Goethe, como que se funda en la idea del protofenómeno; la morfología comparativa de los animales y las plantas lo emplea habitualmente, aunque en esferas limitadas; pero puede aplicarse también a la historia, en proporciones que nadie ha vislumbrado aún.

***** (p. 8: I. IV. 13, 348)

Entre la *Vita nuova*, de Dante y los *sonetos* de Miguel Ángel no se ha producido ninguna confesión poética, ningún autorretrato de alto rango. El artista del Renacimiento y el humanista han sido en la cultura occidental los únicos espíritus para quienes la voz soledad es una palabra vana. Sus vidas transcurren en luminosidades cortesanas. Sienten y perciben públicamente, sin íntima insatisfacción, sin pudorosidad. En cambio, las vidas de los grandes holandeses de la misma época transcurren a la sombra de sus obras. Por eso no es de extrañar que el otro símbolo de la lejanía histórica, de la solicitud, de la duración, de la reflexión, en suma del Estado, haya desaparecido igualmente del campo visual renacentista, desde Dante hasta Miguel Ángel. Ved a «Florencia la vacilante», que todos sus grandes hijos criticaron con acritud y cuya incapacidad para producir formas políticas sólidas raya en lo increíble, si se compara con otros Estados de Occidente.

* (p. 8: I. Introduc. 16, 83, nota)

La filosofía de este libro la debo a la filosofía de Goethe, tan desconocida, y solo en mucho menor cuantía, a la filosofía de Nietzsche. La posición de Goethe en la metafísica occidental no ha sido bien comprendida todavía. Ni siquiera se le cita cuando se trata de filosofía. Por desgracia, no ha formulado su teoría en un sistema rígido: por eso los sistemas le olvidan. (…) Platón y Goethe representan la filosofía del devenir; Kant y Aristóteles, la de lo producido.

Aquí la intuición se opone al análisis. Lo que no es expresable con el entendimiento, se encuentra en advertencias particulares y en poesías. (…) En las siguientes palabras no quisiera ver cambiada ni una tilde: *La divinidad es activa en lo viviente, no en lo muerto;*

está en lo que deviene y se transforma, no en lo ya producido y petrificado. Por eso la razón, en su tendencia a lo divino, la intuición se aplica a lo que vive; el entendimiento se aplica a lo producido, petrificado, para utilizarlo (Eckermann). En estas palabras se encierra toda mi filosofía.

* (p. 9: I. Introd. 15, 78)

La filosofía escéptica aparece en el helenismo como negación de la filosofía, que declara inútil y sin finalidad. Nosotros, en cambio, tomamos la *historia de la filosofía* como último tema serio de la filosofía. La *skepsis* es eso: renunciar a los puntos de vista absolutos. La renuncia griega consiste en sonreír sobre el pasado intelectual; la renuncia nuestra, en concebirlo como un organismo.

En el presente libro intentamos bosquejar esa «filosofía afilosófica» del futuro, la última del occidente europeo. El escepticismo es la expresión de una civilización pura; descompone la imagen del mundo, que nos ha legado la cultura pasada. Todos los viejos problemas se disuelven en la investigación de las génesis. La convicción de que todo lo *real* es un *producto*, de que todo lo cognoscible, que nos parece naturaleza, procede de algo histórico, el mundo, en cuanto realidad, de un yo en cuanto posibilidad que en aquel se realiza; el conocimiento de que no solo el «qué», sino también el «cuándo» y el «cómo» encierran un profundo secreto, nos conduce al hecho siguiente: todo, sea lo que fuere, debe ser también expresión de algo que vive. Los conocimientos y las valoraciones son también actos de hombres vivos. Para la anterior filosofía, la realidad externa era un producto del conocimiento y una ocasión de valoraciones éticas; para la filosofía de este estadio final, la realidad es ante todo un símbolo. La morfología de la historia universal se convierte *necesariamente en una simbólica universal.*

Así se derrumba también la pretensión del pensamiento, que se jacta de descubrir verdades universales y eternas. No hay verdades sino con relación a un determinado tipo de hombres. Mi filosofía es ella misma expresión y reflejo del alma occidental, a diferencia, por ejemplo, de la antigua y de la india; y lo es solo en su actual estadio de civilización. Con esto quedan definidos su contenido, como concepción del mundo, su importancia práctica y los límites de su validez.

* (p. 10: I. I. 5, 71 y I. I. 17, 129-30)

El círculo de los pitagóricos, hacia 540, llegó a la concepción de que el número es la esencia de todas las cosas. Esto no es, como suele decirse, «un gran paso en el desarrollo de la matemática». Es más aún: es propiamente el orto de una matemática nueva, creada en las profundidades del alma «antigua», teoría consciente de sí misma, que ya se había anunciado en problemas metafísicos y en tendencias de la forma artística.

(…) Esta matemática llegó a su plenitud en la ciencia árabe islámica,

y cuando ésta, a su vez, hubo muerto, surgió mucho después, en un nuevo suelo, una nueva creación, la matemática occidental, la matemática nuestra, la que nosotros, con extraña ceguera, consideramos como única matemática, como la cima y remate de una evolución de dos mil años, pero que, en verdad, casi ha cumplido ya su tiempo, prefijado para ella tan rigurosamente como para las anteriores.

(…) La afirmación de que el número es la esencia de todas las cosas aprensibles por los sentidos sigue siendo la más valiosa proposición de la matemática antigua. En ella, el número se define como medida, expresando así el sentimiento cósmico de un alma apasionadamente entregada al ahora y al aquí. Medir, en este sentido, significa medir algo próximo y corpóreo. Pensemos en la obra que compendia todo el arte antiguo: la estatua de un hombre desnudo. Lo más esencial y significativo de la existencia, el ethos de la vida, se halla ahí íntegramente expresado en los planos, medidas y proporciones sensibles de las partes.

* (p. 10: (I. I. 17)

En el desenvolvimiento de esta matemática debía llegar finalmente un momento en que no solo los límites de los objetos geométricos artificiales, sino hasta los límites de la facultad visual, fueran sentidos como verdaderos obstáculos por la teoría y por el alma, deseosa de expresar sin tregua sus íntimas posibilidades; había de llegar un momento en que el ideal de la extensión trascendente cayera en contradicción fundamental con las limitadas posibilidades de la visión inmediata. El alma antigua, que, abandonada por completo a la *ataraxía* platónica y estoica, afirmó siempre el valor supremo de lo sensible y que más bien recibió que no dio sus símbolos, como lo demuestra el sentido erótico de los números pitagóricos, no pudo querer nunca salirse del ahora y del aquí corpóreos. Pero si el número pitagórico se manifiesta como la esencia de las cosas singulares, dadas en la naturaleza, en cambio el número de Descartes y de los matemáticos posteriores es algo que hay que conquistar y forzar, una relación abstracta de dominio, independiente de toda actualidad sensible y siempre dispuesta a defender esa independencia frente a la naturaleza. La voluntad de potencia -para usar de la gran fórmula de Nietzsche-que caracteriza la actitud del alma nórdica frente a su mundo, desde el gótico primitivo de los Edda, de las catedrales, de las Cruzadas, y aun de los conquistadores wikingos y godos, va implícita en esa energía que el número occidental manifiesta frente a la intuición. Esto es «dinamismo».

En la matemática apolínea el espíritu sirve a los ojos; en la matemática fáustica el espíritu vence y supera a los ojos.

* (p. 10: II. II. 18, 217)

Las guerras de sucesión han sido substituidas por guerras de idioma, en las cuales una nación intenta imponer a los fragmentos de otra su idioma y con él su nacionalidad. Pero nadie dejará de ver que el concepto racionalista de la nación, como unidad de idioma, si bien puede prescindir del sentimiento dinástico, no puede, empero, anularlo; como un griego del helenismo no puede superar en su interioridad la consciencia de la polis, ni un judío moderno el *idjma* nacional. El «idioma materno» es ya un producto de la historia dinástica. Sin los Capetos no habría lengua francesa, sino una lengua romano-franca en el Norte y provenzal en el Sur. El italiano escrito se debe a los emperadores alemanes, sobre todo a Federico II. Las naciones modernas son en primer término la población de antiguos distritos dinásticos. Sin embargo, el segundo concepto de la nación, el concepto lingüístico, ha aniquilado la nación austríaca y quizá creado la americana en el curso del siglo XIX.

* (p.10: II. II. 16, 196)

Y sin embargo es lícito unir el concepto de pueblo con el de raza. Pero no en el sentido darwinista de la raza, tan extendido en nuestra época. Ningún pueblo ha podido mantenerse unido por la mera unidad de procedencia corporal; esta forma no se hubiera

conservado ni siquiera diez generaciones. Nunca se insistirá bastante en que esa procedencia fisiológica solo existe para la ciencia y nunca para la conciencia popular. Ningún pueblo se ha entusiasmado nunca por ese ideal de la «sangre pura». Tener raza no significa tener una misma determinada materia. La raza es algo cósmico, una dirección, la sensación de unos sinos concordantes, la marcha por la historia con igual curso y los mismos pasos. Una mala inteligencia de ese ritmo metafísico es la que da origen al odio de razas que no es menos fuerte entre franceses y alemanes que entre alemanes y judíos.

* (p. 11: I. II. 7, 153-4)

Una masa inabarcable de seres humanos, un torrente sin orillas, que nace en el pasado sombrío, allá donde nuestro sentimiento del tiempo pierde su eficacia ordenativa y la fantasía inquieta -o el terror- evoca la imagen de los períodos geológicos, para ocultar tras ella un enigma indescifrable; un torrente que va a perderse en un futuro tan negro e intemporal como el pasado; tal es el fondo sobre que se destaca la imagen fáustica de la historia humana. El oleaje uniforme de las innumerables generaciones estremece la amplía superficie.

Refulgentes destellos surcan los ámbitos. Inciertas luces se agitan temblorosas, enturbiando el claro espejo; se confunden, brillan y desaparecen. Las hemos llamado razas, pueblos, tribus. Reúnen una serie de generaciones en un limitado circulo de la superficie histórica, y cuando se extingue en ellas la fuerza creadora -fuerza muy variable, que prefija a esos fenómenos una duración y plasticidad también muy variables- extínguense asimismo los caracteres fisiognómicos, lingüísticos, espirituales, y la concreción histórica vuelve a disolverse en el caos de las generaciones.

* (p. 11: II. I. 10, 51)

(…) Ya entonces se distinguía el hombre fáustico de cualquier otro tipo cultural por su insaciable afán de lejanía que, en última instancia, es el que ocasiona la destrucción de la cultura mejicana y peruana. Ese afán se manifiesta en todas las esferas. Sin duda, el estilo jónico era imitado en Cartago y Persépolis, el gusto helénico encontró admiradores en el arte indio de Gándara, y las futuras investigaciones aquilatarán hasta qué punto la China ha influido sobre la edificación de madera que se empleaba en el norte germánico. Sin duda, también el estilo de la mezquita dominó en toda la comarca que va de la India superior hasta la Rusia del Norte, el África occidental y España. Pero todo esto es nada en comparación con la fuerza expansiva del alma occidental. Es claro que la historia misma del estilo se desarrolla y perfecciona en el suelo de la madre patria; pero sus resultados caminan por doquiera, sin conocer límite ninguno. En el suelo mismo donde estuvo Tenochtitlán levantaron los españoles una catedral de estilo barroco, con obras maestras de la pintura y la plástica españolas. Los portugueses trabajaron en la India; los arquitectos italianos y franceses del barroco posterior llegaron al corazón de Rusia y de Polonia. El rococó inglés y, sobre todo, el estilo imperio, tuvo una florescencia grande en las ciudades de los plantadores norteamericanos, cuyos muebles y cuyas decoraciones, preciosísimas, son en Alemania harto poco conocidas.

El clasicismo dio frutos en el Canadá y en el Cabo. Desde entonces, ya no conoce limites la expansión occidental. En cualquier aspecto, la relación entre esta joven civilización y las antiguas civilizaciones existentes aún consiste en verter sobre ellas una

espesa capa de formas vitales europeo-americanas, bajo la cual las formas viejas y propias van poco a poco desapareciendo.

* (p.11: I. I. 1, 88)

Designo con las palabras *alma* y *mundo* una oposición que es idéntica a la conciencia vigilante y puramente humana.

Hay grados en la claridad y agudeza de esta oposición, es decir, hay grados en la espiritualidad de la conciencia vigilante, desde la sensibilidad intelectiva de los hombres primitivos y del niño, que a pesar de ser nebulosa tiene a veces una claridad que llega a lo profundo -a este grado pertenecen los momentos de inspiración religiosa y artística, que en las épocas decadentes se hacen cada vez más raros- hasta la máxima agudeza de la conciencia vigilante, en pura intelección; por ejemplo, el pensamiento de Kant y Napoleón.

En este estado, la oposición entre el alma y el mundo se convierte en la oposición entre sujeto y objeto. Esta estructura elemental de la conciencia vigilante es un hecho inmediatamente cierto, inasequible al análisis conceptual. Y esos dos elementos, separables solo por el lenguaje y, en cierto modo, artificialmente, existen siempre uno con otro, uno por otro, y se presentan siempre en unidad, en totalidad, sin que nada justifique el prejuicio gnoseológico del idealista y del realista nativos, que sostienen, el uno, que el alma es lo primario, la «causa» -así dicen- del mundo, y el otro, que el mundo es la del alma.

* (p.14: I. II. 2 y passim)

¡Naturaleza e historia! He aquí, una frente a otra, las dos extremas posibilidades que tiene cada hombre de ordenar la realidad circundante como imagen cósmica. Una realidad es naturaleza cuando subordina todo producirse al producto; es historia cuando subordina todo producto al producirse.

(…) La naturaleza es el conjunto de cuanto es necesario según leyes. No hay más leyes que las naturales. Ningún físico que tenga conciencia clara de su misión franqueará jamás esos límites. Su problema consiste en determinar la totalidad, el sistema bien ordenado de todas las leyes que pueden hallarse en la imagen de su naturaleza; más aún, que representan íntegramente, sin resto alguno, la imagen de su naturaleza.

En cambio, intuir -recordemos las palabras de Goethe: «Intuir debe distinguirse muy bien de mirar»- es aquella experiencia íntima que, por el hecho mismo de verificarse, es historia. Lo que vivimos es lo que acontece, es historia.

(…) El devenir «no tiene números». Sólo lo que carece de vida -o lo vivo, si se prescinde de su vida- puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexo causal, de la ley y de la medida. Una profunda y verdadera investigación histórica no buscará jamás leyes mecánicas; pues si lo hiciera, fallaría el concepto mismo de su propia esencia.

* (p. 15: véase más arriba, II. II. 16, 196 y passim)

Y de una idéntica pulsación nace el amor real -que tiene cierta afinidad con el odio- entre el hombre y la mujer. El que no tiene raza no conoce ese peligroso amor. Si una parte de la masa humana que emplea hoy lenguas indogermánicas se acerca mucho a cierto ideal de raza, esto manifiesta la fuerza metafísica de ese ideal, que ha actuado como principio educador pero no tiene nada que ver con un pueblo primario, por el estilo del que suponen

los científicos.

Es de la mayor importancia el observar que ese ideal no se halla nunca impreso en el conjunto de la población, sino en el elemento principalmente guerrero y, ante todo, en la nobleza auténtica, es decir, entre aquellos hombres que viven sumidos en un mundo de hechos, bajo el imperio del devenir histórico, hombres entregados al sino, hombres que saben querer y osar; y por otra parte, en los tiempos primitivos, era fácil el ingreso en la clase de los señores para un extraño de alto rango interior y exterior, cuanto más que las mujeres eran elegidas por su «raza» y seguramente no por su procedencia. En cambio, donde más débiles se observan los rasgos de raza es precisamente en las naturalezas de tipo sacerdotal y científico -como puede comprobarse aún hoy- aun cuando tengan con las anteriores acaso la máxima afinidad de sangre. Un ánimo vigoroso educa el cuerpo y hace de él una obra de arte. *Los romanos formaron una raza de la más rigurosa unidad interna en la maraña confusa de las tribus itálicas; y en esa unidad de la raza romana vinieron a fundirse hombres de las más distintas procedencias. La raza romana no es ni etrusca ni latina ni «antigua», sino específicamente romana.*[5]

* (p. 15: I. III. 4, 221)

… cada individuo pertenece a una cultura única, cuyos miembros están unidos por un sentimiento cósmico común, del que se desprende una forma común del universo. Hay una relación de profunda identidad entre el despertar del alma, naciendo a la existencia clara, en nombre de una cultura, y la súbita comprensión de la lejanía y del tiempo, *nacimiento del mundo exterior*, por medio del símbolo de la extensión, que será en adelante el símbolo primario de esa vida y le imprimirá su estilo y la forma de su historia, como progresiva realización de sus posibilidades interiores. Según como se sienta la dirección, así será el símbolo primario de la extensión. Para la visión antigua es el cuerpo próximo, bien delimitado, encerrado en sí mismo; para la visión occidental es el espacio infinito, la aspiración hacia la profundidad de la tercera dimensión; para la visión arábiga es el mundo como cueva.

(…) Llamaremos en adelante símbolo primario de una cultura a su modo de sentir la extensión. El símbolo primario es la base de donde hay que derivar todo el lenguaje de formas que nos habla la realidad de cada cultura; él da a cada cultura una fisonomía que la distingue de las demás, y sobre todo del mundo que circunda al hombre primitivo, mundo que casi no tiene fisonomía.

(…) El símbolo primario no puede, pues, manifestarse por conceptos vertidos en palabras, porque la lengua y las formas del conocimiento son ellas mismas símbolos derivados. Todo símbolo particular habla del símbolo primario; pero dirigiéndose no al entendimiento, sino al sentimiento íntimo. Si en adelante definimos el símbolo primario del alma antigua diciendo que es el cuerpo particular material, y el del alma occidental diciendo que es el espacio puro, infinito, no deberá olvidarse nunca que los conceptos no pueden representar lo inconcebible y que el sonido de las palabras evoca tan solo un sentimiento de significación.

* (p. 16: I. II. 15, 167-8)

Se considera, verbigracia, como un azar el hecho de que Goethe estuviese en

[5] Lo destacado es nuestro. (N. del E.)

Sesenheim, y como un sino, el de que marchase a Weimar. Aquello parece constituir un episodio; esto, una época. Sin embargo, se ve claro que la distinción depende de lo que valga interiormente el hombre que la hace. A la plebe la vida misma de Goethe le aparecerá como una serie de azares anecdóticos, y habrá pocos hombres que sientan con admiración la necesidad simbólica que hay en ella, aun en su parte más insignificante. Pero el descubrimiento del sistema heliocéntrico por Aristarco, ¿fue quizá un azar sin importancia para la cultura antigua? Y, en cambio, su nuevo descubrimiento por Copérnico, ¿fue un sino para la cultura fáustica? ¿Fue un sino la falta de espíritu organizador en Lutero, que en esto se opone a Calvino? ¿Y para quién lo fue? ¿Para los protestantes, para los alemanes, para toda la humanidad occidental? ¿Fueron Tiberio Graco y Sila unos azares y, en cambio, César un sino?

En este punto, ya no es posible entenderse por conceptos. ¿Qué es sino y qué azar? A esta pregunta sólo pueden contestar las experiencias íntimas decisivas del alma individual y del alma de las culturas. Enmudecen aquí toda experiencia erudita, todo conocimiento científico, toda definición; y si alguien intenta concebir el sino y el azar por medios gnoseológicos es porque nunca los ha sentido. La reflexión crítica no puede nunca proporcionarnos ni la sombra de un sino; sentir esta verdad con íntima certidumbre es una condición indispensable para que el mundo del devenir se manifieste a nuestros ojos. Conocer, distinguir por medio de juicios, es lo mismo que establecer relaciones causales entre las cosas conocidas y separadas, las propiedades y las posiciones.

El que investigue la historia formulando juicios lógicos no encontrará más que datos. Pero lo que yace en las profundidades de la historia, ya sea la providencia o la fatalidad, solo puede ser vivido; vivido en el acontecer presente como en la imagen de lo que aconteció; vivido con ese género de certidumbre inefable y emocionante que la verdadera tragedia despierta en el espectador ingenuo. El sino y el azar forman siempre una oposición, en cuyos términos intenta el alma encubrir lo que sólo puede ser un sentimiento, una experiencia íntima, una intuición, lo que solo las más íntimas creaciones de la religión y del arte revelan con claridad a los elegidos para tal sabiduría.

(…) Puede aplicarse al sino lo que san Agustín, en un momento profundo, dijo del tiempo: *Si nemo ex me quoerat, scio: si quoerenti explicare velim, nescio.*

* (p. 16: I. II. 16, 190)

Si tornamos ahora al intento de aclarar un poco más qué sea el azar, ya no correremos el peligro de ver en él una excepción o quiebra del mecanismo *natural*. La «naturaleza» *no* es la imagen cósmica en la cual el sino es algo esencial. Cuando la mirada, volviéndose hacia dentro, se desvía de las cosas sensibles, de los productos, y transformándose casi en una visión de iluminado, atraviesa el contorno cósmico y contempla, no los objetos, sino los protofenómenos mismos, entonces surge el gran panorama *histórico*, el aspecto extranatural y sobrenatural.

(...) El mundo del azar es el mundo de las realidades singulares, hacia las cuales, tomadas como un futuro, vamos viviendo anhelantes o medrosos. Ellas son también el presente vivo, que ora nos deprime, ora nos excita. Ellas forman, en fin, el pasado que nosotros contemplativamente podemos revivir con fruición o con dolor. El mundo de las causas y de los efectos, en cambio, es el mundo de las permanentes posibilidades, mundo

de verdades intemporales que conocemos por distinciones y análisis.[6] *Solo este último es accesible a la ciencia. Solo este último es idéntico a la ciencia.*

(…) Esa mirada [la del mundo del azar] constituye precisamente la fuerza típica de Shakespeare, en quien nadie ha buscado, ni vislumbrado siquiera, al verdadero trágico del azar. Y, sin embargo, aquí está precisamente el sentido último de la tragedia occidental, que es al mismo tiempo la copia de la idea occidental de la historia y, por lo tanto, la clave de lo que significa para nosotros la palabra «tiempo», que Kant no supo entender. Es un azar el que la situación política en Hamlet, el asesinato del rey y el problema de la sucesión a la corona, concurran justamente en un joven de este carácter. Es un azar el que Yago, un pícaro vulgar, como los que se ven en cualquier parte, elija por víctima justamente a Otelo, cuya persona posee una fisonomía que no tiene nada de vulgar. ¿Y Lear? ¿Hay nada más fortuito -y, por lo tanto, «más natural»- que la reunión de esa majestad imperativa con esas pasiones fatales, transmitidas a las hijas? Shakespeare recoge la anécdota tal como la encuentra, y justamente por eso la llena con el peso de la más íntima necesidad -nunca más sublime que en sus dramas romanos-. Pero esto no ha podido comprenderlo nadie todavía, porque la voluntad de inteligencia se ha ido agotando en intentos desesperados por introducir en Shakespeare una causalidad moral, una «motivación», una relación de «penitencia» a «pecado». Mas estas interpretaciones no son ni verdaderas ni falsas -verdad y falsedad son nociones que pertenecen al mundo como naturaleza y significan una crítica del mecanismo causal-, sino mezquinas, míseras, comparadas con la manera profunda como el poeta revive la anécdota efectiva. Solo el que sienta esto podrá admirar la grandiosa ingenuidad del principio del rey Lear o de Macbeth.

* (p. 16: I. II. 5, 147)

La cultura, conjunto de la expresión del alma en gestos y obras, cuerpo del alma, cuerpo mortal, perecedero, sujeto a ley, a número y a causalidad; la cultura, drama histórico, imagen en la imagen de la historia universal, conjunto de los grandes símbolos vitales, sentimentales e intelectuales, es el único idioma por medio del cual puede un alma decir lo que sufre.

También el macrocosmos es propiedad de un alma única, y no sabremos nunca lo que les sucede a las demás almas. La significación que -allende todas las posibilidades de inteligencia por conceptos- tiene para nosotros solos el «espacio infinito», interpretación creadora que nosotros, hombres de Occidente, le hemos dado a nuestra experiencia intima de la profundidad, esa especie de extensión que los griegos llamaban Nada y nosotros llamamos Todo, da a nuestro mundo un colorido que el alma antigua, el alma india, el alma egipcia no tenían en sus paletas. Un alma vive su intuición del universo en «la bemol mayor»; otra, en «fa menor»; aquella siente por modo euclidiano; esta, por modo contrapuntístico; la otra, por modo mágico.

Desde el más puro espacio analítico y desde el nirvana, hasta la corporeidad ática más inmediata, hay una serie de símbolos primarios, cada uno de los cuales es capaz de producir una forma cósmica perfecta. Tan lejano, extraño y vacilante como es, en su idea, el mundo indio o babilónico para los hombres de la quinta o sexta cultura siguiente, así de incomprensible será un día el mundo occidental para los hombres de las culturas que han de venir después de la nuestra.

[6] En cursiva, en el original.

* (p.12: I. II. 9, 162)

Estas consideraciones nos descubren, en fin, una oposición que nos proporciona la clave de uno de los más viejos y más grandes problemas de la humanidad. Con ella podemos ahora abordar ese problema y aun resolverlo -si es que esta palabra encierra algún sentido-. Me refiero a la oposición entre la idea del sino y el principio de causalidad; oposición que hasta hoy nadie ha conocido, en su necesidad profunda, en esa necesidad que da al mundo sus formas.

El que comprenda bien el sentido en que se puede decir que el alma es la idea de una existencia, comprenderá asimismo que en el alma ha de residir la certidumbre de un sino y que la vida misma -que he llamado la forma de realizarse la posibilidad- debemos sentirla como orientada en una dirección, como irrevocable y regida por un sino. Este sentimiento del sino despunta confuso y angustioso en el hombre primitivo; luego ya aparece claro y reducido a la fórmula de una concepción del mundo, en el hombre de las culturas superiores, aun cuando solo es comunicable por medio del arte y de la religión y nunca por demostraciones y conceptos.

En todo idioma culto hay un cierto número de palabras que permanecen envueltas en un profundo misterio: hado, fatalidad, azar, predestinación, destino. No hay hipótesis, no hay ciencia que pueda expresar la emoción que se apodera de nosotros cuando nos sumergimos en el sonido y significación de dichos vocablos. Son símbolos y no conceptos. Constituyen el centro de gravedad de esa imagen del mundo que he llamado el universo como historia, a distinción del universo como naturaleza. La idea del sino requiere experiencia de la vida, no experiencia científica; vigor intuitivo, no cálculo; profundidad, no ingenio.

(…) Causalidad es lo que el entendimiento concibe, lo legal, lo expresable, la forma misma de nuestra vigilia inteligente.

La palabra sino alude en cambio a una inefable certidumbre interna. La esencia de lo mecánico queda expuesta claramente en un sistema físico o gnoseológico, en un cálculo matemático, en un análisis por conceptos. Pero la idea del sino no puede comunicarse más que por medios artísticos, como el retrato, la tragedia, la música. La causalidad exige una diferenciación, es decir, una destrucción; el sino es una creación. Por eso el sino se refiere a la vida, y la causalidad a la muerte.

En la idea del sino se revela el anhelo cósmico que atormenta a un alma, su ansia de luz, de ascensión, de cumplimiento, su afán de realizar el propio destino. A ningún hombre le falta por completo la idea del sino.

* (p. 17: I. II. 7, 154)

Toda cultura pasa por los mismos estados que el individuo. Tiene su niñez, su juventud, su virilidad, su vejez. En el orto del románico y del gótico se manifiesta un alma joven, tímida, henchida de presentimientos, que llena el paisaje fáustico, desde la Provenza de los trovadores hasta la catedral de Hildesheim, bajo el obispo Bernward. Sopla por estas comarcas un viento de primavera. «Las obras de la vieja arquitectura alemana—dice Goethe—son la flor de una situación extraordinaria. Ante el espectáculo inmediato de este florecimiento no cabe otra actitud que la admiración; pero quien sepa escudriñar en la secreta vida interior de las plantas en la expansión de las fuerzas, en el desarrollo paulatino de los gérmenes, ese ve con otros ojos y sabe lo que ve...»

Esta niñez del alma se expresa también, y con muy parecidos tonos, en el dórico de la época homérica, en el arte cristiano primitivo, esto es, arábigo-primitivo, y en las obras del

Antiguo Imperio egipcio, que comienza con la cuarta dinastía. Una conciencia mística del universo entra aquí en lucha con todas las obscuridades, con todos los demonios que habitan en ella misma y en la naturaleza; el alma pelea contra el pecado y va poco a poco aproximándose a la expresión pura y luminosa de una existencia al fin lograda y comprendida. Cuando una cultura se acerca al mediodía de su vida, su lenguaje de formas, al fin conquistado, se hace cada vez más viril, más áspero, más continente, más saturado, más convencido y lleno del sentimiento de su propia fuerza, más claro en sus rasgos. En los comienzos, todo es aún vago, confuso, vacilante, lleno a un tiempo de anhelo y de terror pueriles. Considérese la ornamentación de las portadas en las iglesias románico-góticas de Sajonia y del sur de Francia. Piénsese en las catacumbas cristianas, en los vasos de estilo Dípylon. Pero luego, cuando ya el alma tiene conciencia de haber llegado a la plenitud de sus fuerzas plásticas, por ejemplo en la época en que comienza el Imperio Medio, en el tiempo de los Pisistrátidas, de Justiniano I, de la Contrarreforma, entonces todos los detalles de la expresión aparecen seleccionados, rigurosos, mesurados, llenos de admirable ligereza y como inevitables. Entonces surgen por doquiera esos momentos de brillante perfección, en que se producen la cabeza de Amenemhat III (la esfinge del Hycso de Tanis), la bóveda de Santa Sofía, los cuadros del Tiziano. Luego vienen ya otras obras más tiernas, casi quebradizas, acariciadas por las suaves melancolías del otoño: la Afrodita de Cnido, las Corés del Erecteion, los arabescos de los arcos de herradura, el torreón de Dresde, Watteau, Mozart. Por último, en la senectud de la civilización incipiente extínguese el fuego del alma. La fuerza, que declina, se atreve aún, con éxito mediano -es el clasicismo que encontramos en toda cultura moribunda-, a acometer una creación magna; el alma piensa otra vez -es el romanticismo-, con melancólica añoranza, en su niñez pasada. Al fin, rendida, hastiada y fría, pierde el gozo de vivir y anhela -como en la época romana- alejarse de la luz milenaria y sumergirse de nuevo en la negrura mística de los estadios primitivos, en el seno materno, en la tumba. Este es el encanto de la «segunda religiosidad» que los cultos de Isis, Mithra y el Sol ejercían sobre los antiguos en su postrimería; esos mismos cultos que un alma nueva, en Oriente, había inventado como primera manifestación angustiosa y ensoñada de su existencia en este mundo y había llenado de inédita intimidad.

* (p. 17: I. I. 8, 157-8)

Toda cultura, toda época primitiva, todo florecimiento, toda decadencia, y cada una de sus fases y períodos necesarios, posee una duración fija, siempre la misma y que siempre se repite con la insistencia de un símbolo.

En este libro hemos de renunciar a descubrir ese mundo de misteriosas conexiones; pero los hechos, que en el transcurso de la exposición aparecerán cada vez más luminosos, podrán manifestar lo que aquí no digo. ¿Qué significan esos períodos de cincuenta años que en todas las culturas constituyen el ritmo del acontecer político, espiritual, artístico? ¿Qué significan esos períodos de trescientos años que duran el barroco, el jónico, las grandes matemáticas, la plástica ática, el mosaico, el contrapunto, la mecánica de Galileo? ¿Qué significa esa duración ideal de un milenio que tiene una cultura, comparada con la del individuo, «cuya vida dura unos setenta años»?

* (p. 17: I. II. 8 ad finem, 161)

Así como las hojas, las flores, las ramas, los frutos expresan por su aspecto, forma y

posición una determinada especie vegetal, así también las formaciones religiosas, científicas, políticas, económicas, expresan una cultura. Lo que para la individualidad de Goethe significan la serie de sus varias manifestaciones en el Fausto, en la teoría de los colores, en el zorro Reinecke, en el Tasso, en el *Wérther*, en el Viaje a Italia, en el amor a Federica, en el Diván y en las Elegías romanas, eso mismo significan, para la individualidad de la cultura antigua, las guerras médicas, la tragedia ática, la Polis, el movimiento dionysíaco, la tiranía, la columna jónica, la geometría de Euclides, la legión romana, los combates de gladiadores y el *panem et circenses* de la época imperial.

En este sentido, la existencia de todo individuo algo significativo reproduce, con profunda necesidad, todas las épocas de la cultura a que pertenece. En cada uno de nosotros despierta la vida interior -momento decisivo a partir del cual sabe uno que tiene un yo- en el punto y manera en que antaño despertó el alma de la cultura toda. Cada uno de nosotros, hombres de Occidente, revive de niño, en los ensueños despiertos y en los juegos infantiles, su época gótica, su catedral, su castillo, su leyenda heroica, el *Dieu le veut* de las Cruzadas y el dolor del mozo *Parsifal*. Todos los muchachos griegos tuvieron su edad homérica y su Maratón.

En el *Werther*, de Goethe, imagen de una juventud que todo hombre fáustico, pero ningún antiguo, conoce, resurge el tiempo del Petrarca y de los minnesinger. Cuando Goethe bosquejó su primer *Fausto*, era *Parzival*. Cuando terminó la primera parte, era *Hamlet*. Sólo en la segunda parte fue ya el hombre de mundo del siglo XIX, que comprendía a Byron. La senectud misma de la antigüedad, esos caprichosos e infecundos siglos del helenismo final, esa «segunda niñez» de una inteligencia cansada y desengañada, puede estudiarse en pequeño en más de uno de los grandes ancianos de la antigüedad. En Las *Bacantes* de Eurípides, se anticipa no poco de aquella vitalidad que luego se manifiesta en la época imperial; en el *Timeo*, de Platón, puede vislumbrarse algo de aquel sincretismo religioso que aparece en esa misma época imperial. Y el segundo *Fausto* de Goethe, como el *Parsifal*, de Wagner, nos indican de antemano la forma que ha de tener nuestra alma en los *próximos*, últimos, siglos *creadores*.

La biología llama homología de los órganos a su equivalencia morfológica, por oposición a la analogía de los órganos, con que designa la equivalencia funcional. Goethe ha forjado aquel concepto importantísimo y tan fecundo, que le condujo a descubrir en el hombre el *os intermaxillare*; Owen le ha dado una fórmula estrictamente científica. Introduzco también ese concepto en el método histórico.

* (p. 19: II. I. 9, 54)

Esta cultura primitiva [babilónica] de una humanidad unida toda por las relaciones de tribu a tribu constituye el fondo de donde súbitamente, hacia 3000, nacen la cultura egipcia y la babilónica, no sin que, quizás, durante todo un milenio se hubiese preparado en ambos territorios algo que por la índole y propósito de la evolución, por la unidad interna de todas las formas expresivas, por la dirección de la vida entera orientada hacia determinado fin, se distingue perfectamente de toda cultura primitiva. Es, en mi opinión, muy verosímil que por aquella época se haya verificado un cambio en la superficie terrestre en general o, por lo menos, en la esencia intima del hombre.

Y entonces todo lo que posteriormente se conservara de la cultura primitiva, en medio de las culturas superiores, desapareciendo luego poco a poco, sería algo distinto de la cultura

de la primera edad. Lo que yo llamo “precultura”, estadio inicial, situado al comienzo de toda gran cultura, con un transcurso uniforme, es algo distinto de toda especie de cultura primitiva, algo completamente nuevo.

* (p. 19: II. I. 10, 60-62)

Entretanto, en Méjico había nacido una cultura nueva, tan remota, tan alejada de todas las demás, que no pudo haber noticia de ella en estas, ni de estas en ella. Tanto más admirable resulta, pues, la semejanza de su evolución con la evolución de la cultura antigua. Se llenarán de espanto los filólogos cuando ante estas Teokallis piensen en sus templos dóricos.

Y, sin embargo, precisamente un rasgo antiguo, la falta de voluntad de potencia en la técnica, es el que determinó aquí la índole del armamento y, por consiguiente, hizo posible la catástrofe. Porque esta cultura es el único ejemplo de una muerte violenta. No falleció por decaimiento, no fue ni estorbada ni reprimida en su desarrollo. Murió asesinada, en la plenitud de su evolución, destruida como una flor que un transeúnte decapita con su vara. Todos aquellos Estados, entre los cuales había una gran potencia y varias ligas políticas, cuya grandeza y recursos superaban con mucho los de los Estados grecorromanos de la época de Aníbal; aquellos pueblos con su política elevada, su hacienda en buen orden y su legislación altamente progresiva, con ideas administrativas y hábitos económicos que los ministros de Carlos V no hubieran comprendido jamás, con ricas literaturas en varios idiomas, con una sociedad perespiritualizada y distinguida en las grandes ciudades, tal que el Occidente de entonces no hubiera podido igualar, todo eso sucumbió y no por resultas de una guerra desesperada, sino por obra de un puñado de bandidos que en pocos años aniquilaron todo de tal suerte que los restos de la población muy pronto habían perdido el recuerdo del pasado. De la gigantesca ciudad de Tenochtitlán no quedó ni una piedra. En las selvas antiquísimas de Yucatán yacen las grandes urbes del imperio Maya, comidas por la flora exuberante. No sabemos ni el nombre de una sola. De la literatura se han conservado tres libros, que nadie puede leer.

Lo más terrible de este espectáculo es que ni siquiera fue tal destrucción una necesidad para la cultura de Occidente. Realizáronla privadamente unos cuantos aventureros sin que nadie en Alemania, Inglaterra y Francia sospechase lo que en América sucedía. Esta es la mejor prueba de que la historia humana *carece de sentido.* Solo en los ciclos vitales de las culturas particulares hay una significación profunda. Pero las relaciones entre unas y otras no tienen significación; son puramente accidentales. Y en el caso de esta cultura mejicana fue el azar tan cruelmente trivial, tan ridículo, que no sería admisible ni en la más mezquina farsa. Un par de cañones malos, unos centenares de arcabuces bastaron para dar remate a la tragedia.

* (p. 19: II. III. 2, 227- 232)

Ante nuestros ojos tenemos hoy una segunda pseudomorfosis: la Rusia petrínica. La leyenda heroica rusa de los cantos de Bylina llega a su cúspide en el ámbito de las leyendas de Kiev, el príncipe Wladimiro (hacia 1000) con su tabla redonda y el héroe popular Ilia de Murom. La insondable diferencia entre el alma rusa y el alma fáustica se revela ya en la diferencia entre estos cantares y los «correspondientes» de las leyendas del rey Artus, de

Ermanarico y de los Nibelungos, de la época de las migraciones, en la forma del cantar de Hildebrando y de Walthari.

(…)Pedro el Grande ha sido fatal para el alma rusa. Figuraos la gran figura correspondiente de la cultura occidental, Carlomagno, ocupado con regularidad y energía máximas en realizar y desarrollar justamente lo que Carlos Martel con su victoria había impedido: el predominio del espíritu moro bizantino. Cabía tratar el mundo ruso de dos maneras distintas: o como los carolingios o como los seleucidas, esto es, o al estilo viejo ruso o al estilo «occidental». Los Romanovs se decidieron por este último, como los seléucidas, que querían tener en torno suyo a helenos, no a arameos.

El zarismo primitivo de Moscú es la única forma que, aún hoy, concuerda con el alma rusa. Pero Petersburgo lo falseó, convirtiéndolo en la forma dinástica de la Europa occidental.

(…) Álzase en Rusia un odio verdaderamente apocalíptico contra Europa. Y «Europa» es todo lo que no es ruso; es Roma y Atenas. No de otro modo que, para el hombre mágico, el viejo Egipto y Babilonia eran también antigüedad, paganismo y obra del demonio. «La primera condición para que el sentimiento popular ruso encuentre libre expresión, es odiar a Petersburgo con el alma entera y todo el corazón», escribe Aksakov en 1863 a Dostoiewski. Moscú es sagrado. Petersburgo es Satán.

(…) Quien quiera comprender a los dos grandes portavoces y víctimas de la pseudomorfosis, considere a Dostoiewski como el aldeano y a Tolstoi como el hombre de la sociedad occidental. Aquel no pudo jamás desprenderse íntimamente del campo; este no logró jamás encontrar el campo, a pesar de sus desesperados esfuerzos. Tolstoi es la Rusia del pasado. Dostoiewski es la Rusia del porvenir. Tolstoi está adherido a Occidente con toda su alma. Es el gran portavoz del petrinismo, aun cuando lo niega; siempre resulta occidental su negación. También la guillotina fue hija legítima de Versalles. El odio poderoso de Tolstoi se manifiesta y habla contra Europa; pero no puede jamás desprenderse de europeísmo. Odia a Europa en sí mismo; se odia a sí mismo. Por eso es el padre del bolchevismo. Toda la impotencia de ese espíritu y de «su» revolución de 1917 se expresa en las escenas póstumas: «La luz luce en tas tinieblas.»

Dostoyevski no conoce ese odio. Ha envuelto lo occidental en un amor igualmente apasionado. «Dos patrias tengo, Rusia y Europa.» Para él nada de eso tiene ya realidad, ni el petrinismo ni la revolución. Desde su futuro contempla el mundo como desde una lejanía y tiende su vista por encima de todo eso.

* (p. 20: I. III. 5, 234)

Toda gran cultura ha llegado así a construirse un lenguaje secreto del sentimiento cósmico, que solo entienden plenamente las almas que pertenecen a ella. No nos engañemos. Podremos quizá, por casualidad, leer algo en el alma antigua, porque su lenguaje de formas es aproximadamente la inversión del occidental, y toda crítica del Renacimiento deberá empezar siempre por determinar—difícil problema—hasta qué punto es posible y se ha logrado esa lectura del alma antigua.

(…) Hace falta tener un alma brahmánica para sentir esos números como evidentes, como representantes ideales de una forma cósmica perfecta en sí misma. Para nosotros son tan ininteligibles como el nirvana brahmánico, que está allende la vida y la muerte, allende el

sueño y la vigilia, allende el sufrimiento, la compasión y la impasibilidad y que sin embargo es algo real; aquí nos faltan incluso posibilidades verbales de expresión. Solo este alma india pudo forjar la grandiosa concepción de la nada como verdadero número, la concepción del cero como cero indio, para el cual los términos esencial e inesencial son designaciones igualmente exteriores.

* (p. 20: I. IV. 9, 322)

El arte árabe ha expresado el sentimiento mágico del universo por medio del fondo dorado de sus mosaicos y sus tablas.

(…) El alma apolínea no reconocía como real nada más que lo presente, con presencia inmediata en lugar y tiempo, y por eso hubo de excluir el fondo de sus imágenes. El alma fáustica, superando todo límite sensible, aspiraba a lo infinito; por eso hubo de trasladar a la lejanía el centro de su idea plástica por medio de la perspectiva. El alma mágica sentía todo acontecimiento como la expresión de ciertas potencias misteriosas que llenaban la caverna cósmica con su substancia espiritual; por eso hubo de cerrar la escena por medio de un fondo dorado, es decir, por medio de un elemento que está más allá de todo colorido natural. El dorado, en efecto, no es un color, es debido al reflejo metálico difuso de un medio transparente que cubre la superficie. Los colores -la substancia cromática del muro liso, en los frescos, o el pigmento depositado por el pincel- son naturales. Pero el brillo metálico es sobrenatural; no se presenta casi nunca en la naturaleza; recuerda los demás símbolos de esta cultura, la alquimia y la cábala, la piedra filosofal, el libro sagrado, el arabesco, la forma interna de los cuentos de *Las mil y una noches*. En el simbolismo de estos fondos, misteriosamente hieráticos, están contenidas todas las teorías que enseñaban Plotino y los gnósticos sobre la esencia de las cosas, su independencia del espacio, sus causas fortuitas -opiniones que para *nuestro* sentimiento cósmico resultan harto paradójicas y casi incomprensibles-.

* (p. 22: I. V. 17, 452)

El socialismo es el ejemplo fáustico de una ética civilizada. Lo que dicen de él sus amigos y sus enemigos, a saber: que es la forma del futuro o que es un signo de decadencia, es por igual exacto. Todos somos socialistas, sepámoslo o no, querámoslo o no. Aun la oposición al socialismo es socialista.

Todos los antiguos de la época postrimera fueron estoicos con la misma forzosidad interna, sin saberlo. El pueblo romano, como cuerpo, tiene un alma estoica (…). El idioma latino de los últimos siglos precristianos es la creación más poderosa del estoicismo. El socialismo ético representa el máximum posible de un sentimiento vital desde el punto de vista de los fines. Pues la dirección dinámica de la existencia, que se revela en las palabras "tiempo" y "sino", se transforma en el mecanismo espiritual de los medios y los fines tan pronto como se torna rígida, consciente y conocida. La dirección es lo viviente; el fin es lo muerto. La pasión del avance es en general fáustica; el residuo mecánico, el «progreso», es socialista. Son una a otro como el cuerpo al esqueleto.

(…) El socialismo ético -a pesar de sus ilusiones superficiales- no es un sistema de la compasión, de la humanidad, de la paz y de la solicitud, sino un sistema de la voluntad de potencia. Lo demás es ilusión engañosa. El propósito es por completo imperialista: bienandanza, sí, pero en sentido expansivo, no de los enfermos, sino de los fuertes, a quienes se quiere dar la libertad de acción, aunque sea por la violencia, una libertad no

estorbada por los obstáculos de la propiedad, del nacimiento y de la tradición. Entre nosotros la moral sentimental, la moral orientada hacia la «felicidad» y el provecho no es nunca el último instinto, por mucho que se ilusionen los sujetos de esos instintos. En la cúspide de la modernidad moral habrá que poner siempre a Kant, que es en este caso el discípulo de Rousseau. La ética de Kant rechaza el motivo de la compasión y acuna la fórmula siguiente: «Obra de manera que...». Toda ética de este estilo quiere ser la expresión de la voluntad de infinito; esta voluntad, empero, exige la superación del instante, de la actualidad, de los planos primeros de la vida. En lugar de la fórmula socrática «Virtud es saber», puso ya Bacon el aforismo «Saber es poder». El estoico toma el mundo como es. El socialista quiere reorganizarlo, cambiar su forma y su contenido, henchirlo de su propio espíritu. El estoico se adapta. El socialista manda. El mundo entero debe llevar la forma de su intuición; así puede traducirse a lo ético la idea de la *Crítica de la razón pura*. Este es el sentido último del imperativo categórico aplicado a lo político, a lo social, a lo económico: obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse en ley universal por medio de tu voluntad.

* (p. 22: II. IV. 7, 427, nota 234)

«Perecen los imperios, pero un buen verso perdura», dijo W. v. Humboldt en el campo de batalla de Waterloo. Pero la personalidad de Napoleón ha informado toda la historia de los siglos próximos.

Los buenos versos—¿por qué no preguntó por ellos a un aldeano, en el camino?—son buenos para la enseñanza de la literatura. Platón es eterno, para los filólogos. Pero Napoleón nos domina intensamente a todos: domina nuestros Estados y ejércitos, nuestra opinión pública, toda nuestra realidad política y tanto más cuanto menos conscientes somos de ello.

* (p. 23: I, I, 2, 106)

Todo acontecer es singular y no se repite nunca. Lleva consigo la nota de la dirección -del
«tiempo»- de la irreversibilidad. Lo acontecido, que es como el producto, que se opone al producirse, y como el anquilosamiento, que se opone a la vida, pertenece irrevocablemente al pasado. La emoción correspondiente es el terror cósmico. En cambio, lo conocido es intemporal; no es pasado ni futuro; es absolutamente «actual» y, por lo tanto, tiene una validez perdurable. Así lo exige, en efecto, la constitución íntima de la ley natural. La ley, lo estatuido, es antihistórico. Excluye el azar. Las leyes naturales son formas de una necesidad que no admite excepciones, esto es, de una necesidad inorgánica. Ahora vemos claramente por qué la matemática, que es la ordenación de los productos, mediante el número, se aplica siempre a las leyes y a las causas y solo a éstas.

El devenir «no tiene números». Sólo lo que carece de vida -o lo vivo, si se prescinde de su vida- puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexo causal, de la ley y de la medida. Una profunda y verdadera investigación histórica no buscará jamás leyes mecánicas; pues si lo hiciera fallaría el concepto mismo de su propia esencia.

* (p. 23: I. VI. 14, 527)

La estadística, como la cronología, pertenece a lo orgánico, a la vida que se mueve en direcciones varias, al sino y al azar, no al mundo de las leyes y de la causalidad intemporal.

Es bien sabido que la estadística sirve principalmente para caracterizar evoluciones políticas y económicas, esto es, históricas. En la mecánica clásica de Galileo y Newton no hubiera habido sitio para ella.

(…) La física del barroco era un sistema estricto; no podían conmover su edificio teorías como esta; en su cuadro no podía hallarse nada que expresara el azar y la simple probabilidad. (…) Entra en la física cierto elemento goethiano; y se apreciará bien la gravedad de este hecho si se ve claramente lo que en último término significaba la polémica apasionada de Goethe contra Newton en la teoría de los colores. Argumentaba en ella la intuición contra la intelección, la vida contra la muerte, la forma creadora contra la ley ordenativa. El mundo de las formas críticas, en el conocimiento de la naturaleza, nació del sentimiento de la naturaleza, del sentimiento de Dios, por contradicción contra este.

* (p. 24: I. V. 5, 409)

Las famosas tres unidades de lugar, de tiempo y de acción, que si bien no formuladas fueron elaboradas inconscientemente en Atenas, circunscriben el tipo de la «antigua» estatua marmórea. E insensiblemente definen así el ideal vital del hombre antiguo, que se atiene a la Polis, al puro presente, al gesto. Las unidades tienen todas el sentido de negaciones: negación del espacio, negación del pasado y del futuro, negación de las relaciones psíquicas en la lejanía.

Podrían compendiarse en la palabra ataraxia. Y estas exigencias no deben contundirse con otras superficialmente semejantes en el drama de los pueblos románicos. El teatro español del siglo XVI se sometió al yugo de las reglas «antiguas»; pero se comprende que la dignidad castellana de la época de Felipe II se sintiese atraída por esta convención sin conocer, sin querer conocer siquiera, el espíritu originario de las reglas.

* (p. 24: II. III. 20, 364)

En la época de Sila existía un estoicismo totalmente religioso en las clases superiores y una fe popular sincretística que reunía cultos frigios, sirios, egipcios e innumerables misterios antiguos, casi olvidados entonces. Esto corresponde exactamente al desarrollo de la sabiduría «ilustrada» de Buda, que se convierte en el Hinayana de los sabios y el Mahayana de la multitud.

* (p. 24: II. III. 19, 357)

(…) cuyo nombre procede de aquel sabio Evemero, que hacia 300 antes de Jesucristo explicaba las deidades suponiéndolas antiguos hombres, que se distinguieron en vida por sus personales calidades. En una u otra forma, este método aparece siempre en toda época de «ilustración». Evemerismo es interpretar el infierno como conciencia del mal, el diablo como apetito placentero del mal y Dios como la hermosura de la naturaleza. También es evemerismo el hecho de que en las lápidas atenienses del 400 sea invocada la diosa Demos, en vez de la diosa Atiene -lo que, por otra parte, se aproxima mucho a la diosa Razón de los jacobinos-; y también el hecho de que Sócrates hable de su demonio y otros pensadores de esta época digan *Noûs* –razón- en vez de Zeus. Confucio dice «cielo»

en vez de Chang-ti, es decir, que no cree más que en leyes naturales. Acto inaudito de evemerismo fue la «recopilación» y «ordenación» de los escritos canónicos de China por los confucianos; esta ordenación fue, en realidad, la destrucción de casi todas las viejas obras religiosas y la falsificación racionalista de lo que no fue destruido.

Si hubiera sido posible, los racionalistas del siglo XVIII habrían hecho lo mismo con los restos del goticismo.

* (p. 24: I. I. 14, 127)

Todas las grandes obras occidentales, desde Dante hasta Parsifal, son impopulares; todas las obras antiguas, desde Homero hasta el Altar de Pergamo, son populares en grado máximo.

* (p. 24: II. III. 15, 318)

El amor de los sexos es el polo opuesto al amor intemporal y al temor de Dios; por eso es el pecado original, por el cual fue Adán expulsado del paraíso y la humanidad toda cargada con esa culpa primigenia.

* (p. 19: II. III. 5, 247)

Los primeros precursores del alma nueva son las religiones proféticas, que aparecieron hacia 700 con grandiosa interioridad y que combatieron los usos rancios del pueblo y de sus jefes. Cuanto más pienso en Amos, en Isaías, en Jeremías y seguidamente en Zaratustra, más afinidad encuentro entre ellos. Lo que más parece separarlos no es su nueva fe, sino el estado de cosas que combaten: aquellos combaten la salvaje religión del antiguo Israel, religión que, en realidad, era un haz de religiones, con su creencia en piedras y árboles santos, con sus innumerables dioses locales en Dan, Bethel, Hebron, Sichem, Beerseba, Gilgal, con su Jahwé (o Elohim), cuyo nombre servía a designar multitud de diferentes *numina*, con su culto de los antepasados y sus sacrificios humanos, sus danzas de derviches y su prostitución sacra, todo ello mezclado con tradiciones obscuras de Moisés y Abraham y multitud de usos y leyendas del mundo babilónico posterior, que en Canaán habían decaído y se habían petrificado desde hacía mucho tiempo en formas aldeanas. Zaratustra combate la vieja fe védica, las no menos groseras creencias de tipo heroico y wikingo, que necesitaban la repetición continua de los encomios al buey sagrado y su crianza para recordar la realidad. Zaratustra vivió hacia 600, a veces en la miseria, perseguido, desoído. Murió anciano en guerra contra los infieles [174]. Fue contemporáneo del desventurado Jeremías, a quien el pueblo odió por sus profecías, a quien el rey mandó prender y, después de la catástrofe, le llevó a Egipto, donde el profeta murió sacrificado.

* (pág. 24: I. V. 2, 384)

No creo que la palabra «sino» aparezca en ningún sistema de psicología; y es bien sabido que no hay nada en el mundo más extraño a la verdadera experiencia de la vida y conocimiento de los hombres que esos sistemas de psicología.

Asociaciones, apercepciones, emociones, motivos, pensamientos, sentimientos, voluntad, todos estos son mecanismos muertos, cuya topografía constituye el insignificante contenido de la ciencia del alma. Buscando la vida, han tropezado los psicólogos con una

ornamentación de conceptos. El alma sigue siendo lo que era, lo que no puede ni pensarse ni representarse, el misterio, el eterno devenir, la pura experiencia íntima.

*(pág. 26: II. II. 7, 144)

Cuando, en los tiempos primitivos, advierte un pueblo la superior fuerza de otro o siente que el idioma de otro es superior en sus aplicaciones, bástale esto para abandonar el propio lenguaje y adaptar el ajeno -a veces por un verdadero respeto religioso-. Siguiendo las migraciones de los normandos por Normandía, Inglaterra, Sicilia, Bizancio, se ve que aparecieron en estas comarcas con diferentes idiomas y que estaban siempre dispuestos a cambiar el que hablaban por otro nuevo. La veneración del idioma materno, con todo el contenido moral de esta palabra, que ha ocasionado repetidas veces crueles guerras de idiomas, es un rasgo del alma occidental *posterior*, rasgo que casi desconocen los hombres de otras culturas y que el primitivo ignora por completo.

* (pág. 25: I. IV. 11, 335-6)

Mas para conocer bien lo que el retrato occidental significa, por oposición al egipcio y al chino, hace falta tener en cuenta una profunda transformación que se verifica en los idiomas de Occidente y que, desde la época merovingia, anuncia ya el nacimiento de un nuevo modo de sentir la vida. La transformación a que me refiero se extiende por igual al antiguo alemán y al latín vulgar; pero tanto en uno como en otro alcanza solo a las lenguas que se están desarrollando en el paisaje materno de la naciente cultura, es decir, que llega al noruego y al español, pero no al rumano. La citada transformación no puede explicarse por el espíritu de las lenguas y la «influencia» de unas sobre otras; es debida exclusivamente al espíritu de los hombres, que elevan el uso de las palabras a la categoría de un símbolo. En lugar de *sum*, que en gótico es *im*, se dice *ich bin, I am, je suis*, en lugar de *fecisti*, se dice *tu*
habes factum, tu as fait, du habes gitan; y asi sucesivamente *daz wip, un homme, man hat*. Este fenómeno misterioso no ha podido explicarse hasta ahora porque las familias lingüísticas se consideraban como seres. Pero cesa el misterio tan pronto como se descubre que la estructura de la frase es el retrato del alma. El alma fáustica comienza ya a imprimir su sello en los estados gramaticales de las más distintas procedencias.

Esa aparición del «yo» es la aurora de la idea de la personalidad, que creará más tarde el sacramento de la penitencia y la absolución personal. Ese *ego habeo factum*, esa intercalación del verbo auxiliar (haber o ser) entre un agente y un acto, en vez del *feci*, que es como un cuerpo en movimiento, significa que el mundo de los cuerpos es ahora substituido por un mundo de funciones entre centros de fuerza, esto es, la estática de la frase por una dinámica gramatical.

* (pág. 25: I. II. 11, 175)

(…) la gran arquitectura, que es la única de entre las artes que trabaja sobre el elemento mismo de lo extraño, de lo que infunde terror, de lo puramente extenso, la *piedra*, es también naturalmente el primer arte que aparece en todas las culturas; es el arte que más tiene de matemático. Después, paso a paso, va dejando el primer puesto a las artes urbanas particulares, la estatua, el cuadro, la composición musical, que emplean medios formales más profanos.

* (p. 25: II. I. 19, 100)

Sin duda no es un azar que el florecimiento del lujo cretense coincida con la época de la gran revolución egipcia, la época de los Hyksos (1780-1580). Es posible que por entonces los artífices egipcios buscasen refugio en las islas pacíficas y hasta en los castillos del continente, como los sabios bizantinos pasaron a Italia muchos siglos después. Porque para entender bien esta época hay que afirmar la hipótesis de que la cultura minoica es una parte de la cultura egipcia.

Este hecho se comprendería mucho mejor si la parte más importante de las creaciones artísticas del Egipto, las del delta occidental, no se hubieran perdido por la humedad del suelo. Conocemos la cultura egipcia por cuanto floreció en el suelo seco del Sur. Pero no hay duda de que no fue en este punto en donde estuvo el centro de la evolución. No es posible trazar un límite preciso entre la vieja cultura minoica y la joven cultura miceniana. En todo el mundo egipcio-cretense se advierte una afición -muy moderna- por las cosas extrañas y primitivas; y recíprocamente, los caudillos del continente, cuando podían, robaban, compraban, y en todo caso admiraban e imitaban las obras cretenses.

Igualmente el estilo de las migraciones, tan encomiado antes por germánico primitivo, tiene en realidad origen oriental en todo el idioma de sus formas . Los germanos hacíanse fabricar y adornar sus castillos y sepulcros por prisioneros o por artistas traídos del Sur. La «sepultura de Atreo» en Micenas se empareja perfectamente con la tumba de Teodorico en Ravena.

* (pág. 25: I. IV. 9, 249)

Los espíritus góticos vislumbran ya la profundidad; pero no se atreven aún a ponerla de manifiesto. Ya hemos visto que justamente en esta época, cuando el cristianismo *Fáustico-germanocatólico* llega a la conciencia clara de sí mismo, estableciendo el sacramento de la penitencia (nueva religión bajo el manto de la anterior), aparece en el arte de los franciscanos la tendencia hacia la perspectiva y el colorido, el afán de conquistar el espacio aéreo; y esta tendencia transforma por completo el sentido de la pintura.

* (pág. 25: I. III. 4, 229)

(…) Así es como cada individuo pertenece a una cultura única, cuyos miembros están unidos por un sentimiento cósmico común, del que se desprende una *forma* común del universo. Hay una relación de profunda identidad entre el despertar del *alma*, naciendo a la existencia clara, en nombre de una cultura, y la súbita comprensión de la lejanía y del tiempo, *nacimiento del mundo exterior*, por medio del símbolo de la extensión, que será en adelante el *símbolo primario de esa vida* y le imprimirá su estilo y la forma de su historia, como progresiva realización de sus posibilidades interiores. Según como se sienta la dirección, así será el símbolo primario de la extensión. Para la visión antigua es el cuerpo próximo, bien delimitado, encerrado en sí mismo; para la visión occidental es el espacio infinito, la aspiración hacia la profundidad de la tercera dimensión; para la visión arábiga es el mundo como cueva.

Aquí vemos un viejo problema filosófico volatilizarse, por decirlo así; en efecto, esa

protoforma del mundo es *innata*, en cuanto que pertenece originariamente al alma de esa cultura, que se expresa en nuestra vida entera; pero también es *adquirida*, en cuanto que cada alma repite por sí ese mismo acto creador, y como la mariposa abre sus alas, al salir de la crisálida, despliega, en la niñez, el símbolo de la profundidad que estaba *prefijado* a su existencia. La primera comprensión de la profundidad es como un *nacimiento*, nacimiento espiritual junto al corporal, las culturas nacen así de su paisaje materno. Y ese nacimiento lo repite luego en su círculo cada alma individual. Platón llamó a esto la *anamnesis*, relacionándolo con una creencia primitiva de los griegos. Así explicó, por el devenir mismo, el carácter preciso y determinado de la forma cósmica, que existe *súbitamente* para toda alma primigenia.

* (pág. 25: II. V. 1, 550)

Estos preceptos [fidelidad, valentía, caballerosidad, camaradería, valor moral del celo, del éxito, del trabajo…] *se tienen* sin saberlos -la infracción es la que nos da conciencia de la regla- por oposición a los mandamientos religiosos, que son intemporales y universalmente válidos, pero que, como ideales nunca realizados, hay que aprenderlos para conocerlos y poderlos seguir.

Los conceptos fundamentales ascéticos y religiosos carecen de sentido en la vida económica. Para el verdadero santo toda la economía es pecado, y no solo el préstamo a rédito y la alegría de ser rico o la envidia del pobre al rico. El dicho de los linos en el campo es absolutamente verdadero para las naturalezas profundamente religiosas –y filosóficas-. Estas naturalezas están, con todo el peso de su ser, fuera de la economía y de la política, fuera de todos los hechos «de este mundo». Enséñalo la época de Jesús, como la de San Bernardo, como el sentir fundamental del ruso actual, y no menos la vida de un Diógenes o un Kant. Por eso eligen algunos libremente la pobreza y la peregrinación y se recluyen en celdas y en bibliotecas.

Una religión o filosofía no actúa jamás económicamente; esta actuación queda reservada al organismo político de las *iglesias* o al organismo social de una comunidad teórica. La actuación económica es siempre una transacción con este mundo y un signo de voluntad de potencia.

* (pág. 25: II. V. 1, 550)

Los conceptos fundamentales ascéticos y religiosos carecen de sentido en la vida económica. Para el verdadero santo toda la economía es pecado, y no solo el préstamo a rédito y la alegría de ser rico o la envidia del pobre al rico. El dicho de los linos en el campo es absolutamente verdadero para las naturalezas profundamente religiosas -y filosóficas-. Estas naturalezas están, con todo el peso de su ser, fuera de la economía y de la política, fuera de todos los hechos «de este mundo». Enséñalo la época de Jesús, como la de San Bernardo, como el sentir fundamental del ruso actual, y no menos la vida de un Diógenes o un Kant. Por eso eligen algunos libremente la pobreza y la peregrinación y se recluyen en celdas y en bibliotecas.

Una religión o filosofía no actúa jamás económicamente; esta actuación queda reservada al organismo político de las iglesias o al organismo social de una comunidad teórica. La actuación económica es siempre una transacción con este mundo y un signo de voluntad de potencia.

* (p.26: II. IV. 13, 494-5)

La evolución correspondiente, en el mundo arábigo, se basa no sobre la polis corpórea, sino sobre el consensus mágico, como la forma en la cual y por la cual los hechos se verifican y que excluye la posibilidad de una separación de las tendencias políticas y religiosas, hasta el punto de que incluso el ímpetu urbano y burgués hacia la libertad -con cuyas explosiones se inicia aquí la época de los Estados en lucha- aparece en ropaje ortodoxo y por eso ha pasado casi inadvertido hasta ahora.

Es la voluntad de separarse del Kalifato, que fue fundado, primero, por los Sassánidas y, siguiendo el modelo de estos, por Diocleciano en las formas del Estado feudal. Desde Justiniano y Chosru Nuschirwan hubo de sufrir el ataque de la fronda, en la cual son los primeros, con los jefes de la iglesia griega y mazdaíta, la nobleza persa y mazdaíta, sobre todo del Irak, la nobleza griega, sobre todo del Asia Menor, y la nobleza armenia, dividida en las dos religiones. El absolutismo, casi conseguido en el siglo VII, fue de pronto derrocado por el empuje del Islam, que en sus comienzos políticos es totalmente aristocrático. Pues consideradas desde este punto de vista, las escasas estirpes árabes que por doquiera conservan la dirección, forman en los países conquistados muy pronto una nueva alta nobleza de fuerte raza y orgullo enorme, nobleza que rebaja la dinastía islámica a la categoría de la inglesa «correspondiente». La guerra civil entre Otmán y AIí (656-61) es la expresión de una verdadera fronda, y se mueve exclusivamente en interés de dos estirpes y sus secuaces. Los *torys* y los *whigs* islámicos del siglo VIII hacen solos la gran política, como los ingleses del siglo XVIII; y sus enemistades familiares son para la historia de la época más importantes que todos los acontecimientos que suceden en la casa reinante de los Omeyas (661-750).

Pero con la caída de esta alegre e ilustrada dinastía, que había residido en Damasco, esto es, en la Siria aramea occidental -y monofisita-, vuelve a hacerse notar bien el centro natural de la cultura arábiga, el territorio arameo oriental, antaño apoyo de los Sassánidas, ahora de los Abbássidas, y que ya con educación pérsica o árabe, ya con religión mazdaíta, nestoriana o islámica, representa siempre la misma línea de evolución y ha sido siempre ejemplar modelo tanto para Siria como para Bizancio.

* (pág. 27: II. III. 17, 306)

(…) surge en el suelo del imperio franco tan poco prometedor, el cristianismo germano católico, con sorprendente fuerza y ascensionalidad. Y aquí sucede como en todo: si bien el tesoro y provisión de nombres y usos procede de Oriente, si bien miles de detalles singulares provienen de remotísimas sensibilidades germánicas y célticas, sin embargo, la religión gótica es algo nuevo, inaudito, algo en su fondo último incomprensible para los no pertenecientes a ella, tanto que el establecimiento de nexos en la superficie histórica resulta un juego sin sentido.

* (pág. 28: I. II. 14, 185)

El *sentimiento primario de la preocupación*, o precaución del porvenir, predomina en la fisonomía de la historia occidental, como asimismo en la egipcia y china; y da forma al simbolismo de lo *erótico*, que representa la corriente interminable de la vida en la imagen

de las generaciones. La existencia «antigua», euclidiana, punctiforme, sintió también en esto el «ahora y el aquí» de los actos decisivos: generación y alumbramiento. Por eso, en el centro del culto a Demeter puso los quejidos de la parturienta y extendió por todo el mundo antiguo el símbolo dionysíaco del *falo*, signo de una sexualidad consagrada por completo al momento presente y tan olvidadiza del pasado como del futuro. Correspóndele, en el mundo indio, el signo del lingam y el culto de la diosa Parwati. El hombre se siente entregado sin voluntad y sin preocupación al sentido del devenir como un trozo de naturaleza, como una planta. El culto doméstico de los romanos se tributaba al *genius*, es decir, a la potencia generatriz del padre de familia. En cambio, la *preocupación* profunda y meditativa del alma occidental ha opuesto aaquellos signos el signo del amor maternal, que apenas si aparece en el horizonte de la mitología antigua; v. gr., en las quejas de Perséfone o en la estatua sentada de la Demeter, de Cnido (de época helenística). La madre amamantando al hijo -el futuro-; el culto de María, tomado en este sentido nuevo, fáustico, no floreció hasta los siglos del goticismo, y halla su expresión suprema en la Madonna de la Capilla Sixtina, por Rafael. Este símbolo no tiene una significación general cristiana; pues si bien el cristianismo mágico consideró a María como Theótokos, como generatriz de Dios, y la elevó a la categoría de un símbolo, ello fue con un sentido completamente distinto. La madre amamantando al niño es un tema tan extraño al arte cristiano primitivo y bizantino como al arte helénico, aunque por otros motivos. La Margarita del Fausto, con el profundo encanto de su inconsciente maternidad, está seguramente más próxima a las madonas góticas que todas las Marías de los mosaicos de Bizancio y de Rávena, Una prueba notable de lo profundas que son estas relaciones se encuentra en el hecho de que a la *Madonna* con el niño Jesús corresponde exactamente la Isis egipcia con el niño Horus -las dos son madres *solicitas*-; y este símbolo, que permaneció olvidado durante miles de años, durante todo el tiempo que vivieron las culturas antigua y árabe, para las cuales no podía significar nada, fue al fin resucitado por el alma fáustica.

* (pág. 28: I. Introd. 15, 78-79)

La filosofía sistemática queda ya para nosotros infinitamente lejos. Y la filosofía ética ha terminado. *Resta una tercera posibilidad para el espíritu occidental, la que corresponde al escepticismo helénico*, la que se caracteriza por el método, hasta ahora desconocido, de la morfología histórica comparativa. Una posibilidad quiere decir una necesidad. El antiguo escepticismo es ahistórico; duda, diciendo simplemente «no".

El escepticismo occidental deberá ser absolutamente histórico si ha de poseer necesidad interna, si ha de ser símbolo de esta nuestra alma que declina hacia su término. Su nervio consiste en comprenderlo todo como relativo, como fenómeno histórico. Procede Psicológicamente.

* (pág. 29: *Prólogo* a la 2ª edición, p. 18)

Quien haya penetrado hasta las raíces más profundas del pensamiento vivo sabrá que no nos es dado conocer sin contradicción los últimos fundamentos de la vida. Un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo por medio de sus intuiciones y conceptos personales. No puede elegir. Piensa como tiene que pensar, y lo verdadero para él es, en último término, lo que con él ha nacido, constituyendo la imagen de su mundo. La verdad no la construye él, sino que la descubre en sí mismo. La verdad es el pensador mismo; es su esencia propia, reducida a palabras, el sentido de su

personalidad, vaciado en una doctrina. Y la verdad es inmutable para toda su vida, porque es *idéntica* a su vida. Lo único *necesario* es este simbolismo, vaso y expresión de la historia humana. La labor filosófica profesional es superflua y sólo sirve para alargar las listas bibliográficas.

Así, pues, el núcleo de lo que he encontrado, solo puedo calificarlo de «verdadero», es decir, de verdadero para mí y, según creo, también para los espíritus directores del futuro; pero no de verdadero «en sí», esto es, independientemente de las condiciones impuestas por la sangre y por la historia, pues tales «verdades» no existen. (…)

Nada se acaba nunca plenamente; [… por lo que] he vuelto sobre las partes más antiguas del libro, y he intentado elevarlas a la misma altitud de exposición intuitiva a que hoy he llegado.

(…) No se busque todo [en este libro]. Solo contiene un *aspecto* de lo que tengo ante mis ojos, una visión nueva *de la historia y solo de ella*, una *filosofía del sino*, la primera de su clase. Es intuitivo en todas sus partes. Está escrito en un lenguaje que trata de reproducir con imágenes sensibles las cosas y las relaciones, en lugar de substituirlas por series de conceptos. Se dirige solamente a aquellos lectores que saben también dar vida a los sonidos verbales y a las imágenes. Esto es difícil, ciertamente, sobre todo cuando la veneración del misterio -la veneración de Goethe- nos impide trocar las intuiciones profundas por los análisis de conceptos.

Se ha clamado sobre el pesimismo de mi libro. Es el clamor de los eternos rezagados, que persiguen cuantos pensamientos se brindan a los que en la vanguardia buscan la senda del futuro. Pero yo no he escrito para los que toman por una hazaña el cavilar sobre la esencia de las hazañas. El que define no sabe lo que es el sino.

Comprender el mundo es, par mí, *estar a la altura* del mundo. Esencial es la *dureza* de la vida, no el concepto de la vida, como enseña la filosofía a lo avestruz del idealismo. El que no se deje deslumbrar por los conceptos, no tendrá la sensación de que esto sea pesimismo. Los demás no me preocupan. (…)

Para terminar, no puedo por menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas. Y para reducir a una fórmula mi relación con los dos citados, diré que yo he convertido en visión panorámica lo que era en ellos una perspectiva fugaz. Goethe, empero, fue, por su modo de pensar, un discípulo de Leibniz, sin saberlo. De suerte que este caudal de ideas que, para mi propia sorpresa, se me ha venido a las manos, me aparece como algo que, a pesar de la miseria y el asco de estos últimos años, quiero designar, orgulloso, con el nombre de: *una filosofía alemana.*

* (pág. 31: II. III. 16, 321)

Para cada hombre, y por el breve espacio de su existencia, es verdadera y eterna la religión que le impuso el sino de su nacimiento en tal época y tal lugar. Con esa religión siente; en ella forma las intuiciones y convicciones de sus días.

Atiénese firme a sus palabras y formas, bien que constantemente opine otra cosa. Verdades eternas existen en el mundo como naturaleza. En el mundo como historia hay un «ser verdad» que cambia eternamente.

* (p. 32: Introd. 15, 73-74)

No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y solo de él. No hay dos épocas que tengan las mismas intenciones filosóficas; claro es que me refiero a la verdadera filosofía y no a minucias académicas sobre las formas del juicio o las categorías del sentimiento. La diferencia no debe establecerse entre teorías inmortales y teorías efímeras, sino entre teorías que viven un cierto tiempo y teorías que no viven nunca.

* (p. 33: I. II. 13, 170)

Cada individuo tiene una distinta capacidad para vivir la historia presente; varía mucho el modo de compenetrarse los individuos con su propio devenir y con el de la historia.

Cada cultura posee su manera de ver la naturaleza, de conocerla, o lo que es lo mismo: cada cultura tiene su naturaleza propia y peculiar, que ningún otro tipo de hombres puede poseer en igual forma. De la misma suerte, también cada cultura -y en ella, con diferencias de escaso valor, cada individuo- tiene su peculiar manera de ver la historia, en cuyo cuadro, en cuyo estilo, intuye, siente y vive inmediatamente lo general y lo personal, lo interior y lo exterior, el devenir histórico-universal y el devenir biográfico. Así, la tendencia autobiográfica de la humanidad occidental, que ya se manifiesta por modo impresionante en el símbolo de la confesión en la época gótica, es extraña por completo a los antiguos.

La agudísima conciencia histórica de la Europa occidental se opone a la inconsciencia de los indios, cuya historia es como un sueño. Y ¿qué imaginaban los hombres de la cultura arábiga, desde los cristianos primitivos hasta los pensadores del Islam, cuando pronunciaban la palabra historia universal? Pero si harto difícil es ya formarse una representación exacta de lo que sea para otros la naturaleza, el mundo mecánico, ordenado, (…) habrá de ser de todo punto imposible penetrar, con las fuerzas de nuestra propia alma, en el aspecto histórico del mundo, tal como lo ven culturas extrañas, es decir, en la imagen del devenir que hayan formado otras almas con otras disposiciones distintas de las nuestras. Siempre quedará un resto indescifrable, que será tanto mayor cuanto más escasos sean nuestro propio instinto histórico, nuestro ritmo fisiognómico, nuestro conocimiento o experiencia de los hombres. Sin embargo, la solución de este problema es una condición de toda inteligencia profunda del universo. El mundo histórico, que circunda a los demás, es una parte de su esencia, y nadie entenderá bien otro hombre si no conoce su sentimiento del tiempo, su idea del sino, el estilo y el grado de conciencia que haya en su vida interior.

* (p.33: I. Introd. 15, 79. Parcialmente citado más arriba: I. introd. 15, 73-74)

Réstanos aclarar la relación entre la morfología de la historia universal y la filosofía. Toda auténtica reflexión histórica es auténtica filosofía, o es solo labor de hormigas. Pero el filósofo sistemático comete un grave error cuando piensa en lo que van a durar sus conclusiones. No advierte que los pensamientos viven en un mundo histórico, y que, por lo tanto, comparten el sino general y son también efímeros. Cree que el pensamiento superior tiene un objeto eterno e inmutable, que las grandes preguntas son siempre las mismas y que al cabo podrán ser contestadas algún día.

Pero pregunta y respuesta son en este orden una misma cosa. Toda gran pregunta, que lleva en su seno el apasionado deseo de una determinada respuesta, posee la exclusiva significación de un símbolo vital. No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y sólo de él. No hay dos épocas que tengan las mismas intenciones filosóficas claro es que me refiero a la verdadera filosofía y no a minucias académicas sobre las formas

del juicio o las categorías del sentimiento. La diferencia no debe establecerse entre teorías inmortales y teorías efímeras, sino entre teorías que viven un cierto tiempo y teorías que no viven nunca. La inmortalidad de los pensamientos que se producen en el mundo es una ilusión. Lo esencial es el hombre que en ellos se realiza. Cuanto más grande es el hombre, más verdadera la filosofía, en el sentido de esa verdad interior de las grandes obras artísticas, que es independiente de la certidumbre y coherencia lógica. A lo sumo puede la filosofía absorber el contenido de una época, realizarlo, y habiéndole dado forma, habiéndolo encarnado en personalidad e idea, entregarlo a la evolución subsecuente. La vestidura y máscara científicas de una filosofía no significan nada. No hay nada más sencillo que construir un sistema, en substitución de pensamientos que no se tienen. Y hasta un buen pensamiento posee escaso valor si es pensado por un espíritu superficial. Lo que le da importancia a una teoría es su necesidad para la vida.

Por eso me parece que el mejor medio para apreciar lo que vale un pensador es estudiar cómo ha visto los grandes hechos de su tiempo. Pronto se advertirá, en efecto, si se trata simplemente de un hábil constructor de sistemas y principios, que se mueve con maña y erudición entre definiciones y análisis, o si es el alma misma de su época la que habla por su obras e intuiciones. Un filósofo que no se apodera también de la realidad y la domina no es nunca de primera fila.

* (pág. 34: I. V. 18, 466-8)

Doy seguidamente un cuadro de la filosofía real del siglo XIX, cuyo tema único y más característico es la voluntad de potencia en forma civilizada, intelectual, ética o social, como voluntad de vida, como fuerza vital, como principio dinámico práctico, como concepto o en forma dramática. Este período, que cierra Shaw, corresponde al «antiguo» de 350 a 250. Lo demás es, como dice Schopenhauer, filosofía de profesores por profesores de filosofía:

> 1819. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*. La voluntad de vivir puesta por primera vez en el centro de todo, como realidad única («fuerza primaria»); pero todavía, bajo la impresión del idealismo precedente, se recomienda su negación.
> 1836. Schopenhauer: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Anticipación del darwinismo, pero en lenguaje metafísico.
> 1840. Proudhon: *¿Qué es la propiedad?* Fundamento del anarquismo.
> A. Comte: *Curso de filosofía positiva*. La fórmula de orden y progreso.
> 1841. Hebbel: *Judith*. Primera concepción dramática de la «mujer moderna» y del superhombre (Holofernes).
> Feuerbach: *La esencia del cristianismo*.
> 1844. Engels: *Bosquejo de una crítica de la economía nacional*. Base de la concepción materialista de la historia.
> Hebbel: *María Magdalena*. Primer drama social
> 1847. Marx: *Miseria de la filosofía*. (Síntesis de Hegel y Malthus.) Estos años constituyen la época decisiva, en la cual comienzan a predominar la economía, la ética social y la biología.
> 1848. Wagner: *La muerte de Sigfredo*. Sigfredo como revolucionario ético-social; el tesoro de Fafner, símbolo de capitalismo.

1850. Wagner: *Arte y clima*. El problema sexual.
1850-1858. Wagner, Hebbel e Ibsen componen sus *Nibelungos*.
1859. Una coincidencia simbólica. Darwin publica su *Origen de las especies por selección natural* (aplicación de la economía a la biología), y Wagner, *Tristán e Isolda*.
Marx: *Crítica de la economía política*.
1863. J. St. Mill: *Utilitarismo*.
1865. Dühring: *El valor de la vida*. Rara vez citado, pero de gran influjo sobre la generación inmediata.
1867. Ibsen: *Brand*.
Marx: *El capital*.
1878. Wagner: *Parsifal*. Primera conversión del materialismo en misticismo.
1879. Ibsen: *Nora*.
1881. Nietzsche: *Aurora*. Tránsito de Schopenhauer a Darwin. La moral como fenómeno biológico.
1883. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. La voluntad de potencia, pero en traje romántico.
1886. Ibsen: *Rosmersholm*. Los hombres nobles.
Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*.
1887-1888. Strindberg: *Padre* y *Señorita Julia*.
1890. Se acerca la conclusión de la época. Obras religiosas de Strindberg; obras simbolistas de Ibsen.
1896. Ibsen: *Juan Gabriel Borkmann*. El superhombre.
1898. Strindberg: *Hacia Damasco*

.
A partir de 1900, las últimas producciones.

1903. Weininger: *Sexo y carácter*. El único ensayo serio de resucitar a Kant, dentro de esta época, poniéndolo en relación con Wagner e Ibsen.
1903— Shaw: *Hombre y superhombre*. Ultima síntesis de Darwin y Nietzsche.
1905. Shaw: *Major Barbara*. El tipo del superhombre retrotraído a su origen económico-político.

Así, tras el período metafísico, queda agotado igualmente el periodo ético. El socialismo ético, preparado por Fichte, Hegel, Humboldt, llegó a su grandeza pasional hacia la mitad del siglo XIX. Al término de este siglo había pasado ya el estadio de las repeticiones. El siglo XX conserva la palabra socialismo; pero en lugar de una filosofía ética que solo a los epígonos les parece incompleta, pone una práctica de problemas económicos actuales. La emoción ética del Occidente seguirá siendo «socialista»; pero su teoría ha dejado de ser problema. Resta la posibilidad de un tercero y último período en la filosofía occidental: el de un escepticismo fisiognómico.

El secreto del universo aparece sucesivamente como problema de conocimiento, problema de valor, problema de forma. Kant veía la ética como objeto de conocimiento; el siglo XIX veía el conocimiento como objeto de valoración; el escéptico considera ambas cosas simplemente como expresión histórica de una cultura.

* (pág. 38: I. Introd. 14, 71)

Cuando se ha alcanzado esta altitud contemplativa, todos los frutos se le vienen a uno a las manos. En un solo pensamiento se anudan y resuelven sin esfuerzo todos los problemas particulares de la historia de las religiones, de la historia del arte, de la crítica del conocimiento, de la ética, de la política, de la economía, que preocupan a los pensadores modernos desde hace años con pasión, pero sin éxito definitivo.

Este pensamiento es una verdad que, si se expresa con toda claridad, no podrá ser combatida. Pertenece a las necesidades íntimas de la cultura occidental, a su modo de sentir el universo. Es capaz de cambiar por completo la concepción de la vida de quienes lo comprendan en su integridad, es decir, se lo apropien íntimamente. Hoy ya podemos prever las grandes líneas futuras de la evolución histórica presente, que hasta ahora hemos considerado retrospectivamente, como un todo orgánico; y esta nueva posibilidad hace más profunda la imagen del mundo, que nos es natural y necesaria. Sólo el físico, con sus cálculos, pudo hacerse la ilusión de conseguir semejantes resultados. Esto significa, substituir en la historia la visión de Tolomeo por la de Copérnico, es decir, ensanchar infinitamente el horizonte de la vida.

Hasta hoy éramos libres de esperar del futuro lo que quisiéramos. Donde no hay hechos manda el sentimiento. Pero en adelante será un deber para todos preguntar al porvenir qué es lo que *puede* suceder, lo que con la invariable forzosidad de un sino, y qué lo que no depende de nuestros ideales privados, de nuestras esperanzas y deseos. Empleando la palabra «libertad», tan equívoca y peligrosa, podemos decir que ya no tenemos libertad para realizar esto o aquello, sino lo prefijado o nada. Sentir esta situación como «buena» es, en última instancia, lo que caracteriza al realista. Lamentarla y censurarla no significa cambiarla. El nacimiento trae consigo la muerte, y la juventud la vejez. La vida tiene su forma y una duración prefijada. La época actual es una fase civilizada, no una fase culta; lo cual excluye por imposible toda una serie de contenidos vitales. Ello podrá lamentarse, y los lamentos podrán revestir la forma de una filosofía o de una lírica pesimista -como en efecto sucederá-; pero no es posible evitarlo. De aquí en adelante nadie podrá sinceramente abrigar la convicción de que hoy o mañana van a realizarse o tomar vuelos sus ideales predilectos, aun cuando la experiencia histórica se pronuncie en contra. Estoy preparado contra la objeción de que un cuadro del mundo que, como este, que da seguridades sobre las directivas generales del futuro y corta de raíz largas esperanzas, es
enemigo de la vida. Muchos pensarán que habría de resultar fatal, si en lugar de una simple teoría llegase a ser la concepción práctica del grupo de personalidades que verdaderamente influyen en la formación del futuro.

No es esa mi opinión. Somos hombres civilizados, no hombres del gótico o del rococó. Hemos de contar con los hechos duros y fríos de una vida que está en sus *postrimerías* y cuyo paralelo no se halla en la Atenas de Pericles, sino en la Roma de César. El hombre del Occidente europeo no puede ya tener ni una gran pintura ni una gran música, y sus posibilidades arquitectónicas están agotadas desde hace cien años. No le quedan más que posibilidades extensivas. Pero yo no veo qué perjuicios puede acarrear el que una generación robusta y llena de ilimitadas esperanzas se entere a tiempo de que una parte de esas esperanzas corren al fracaso. ¡Y aunque fuesen las más preciadas! El que valga algo, sabrá salvarse. Sin duda, para algunos será una tragedia el convencerse, en los años decisivos, de que ya no queda nada que hacer ni en la arquitectura, ni en el drama, ni en la pintura. Pues bien: ¡que sucumban! Hasta ahora se había convenido unánimemente no admitir en esto limitación alguna; creíase que cada época tiene, en cada esfera, su propio

problema; se descubría este problema, a veces con violencia y mal talante; y en todo caso, solo después de la muerte se comprobaba si aquella creencia era o no fundada, y si la labor de una vida había sido *necesaria o superflua*. Pero el que no sea un simple romántico rechazará tal subterfugio. No es este el orgullo que caracterizaba a los romanos. ¿Qué nos importan los que prefieren, ante una mina agotada, que les digan: «mañana se descubrirá aquí un nuevo filón» -como hace ahora el arte con la creación de insinceros estilos- en lugar de enseñarles los ricos yacimientos de arcilla que están al lado sin explotar?

Considero esta doctrina como un gran beneficio para las generaciones venideras, porque les enseñará a discernir entre lo que es posible y, por lo tanto, necesario, y lo que no cuenta entre las posibilidades internas de la época. Estamos desperdiciando enormes cantidades de espíritu y de fuerza en empresas mal orientadas. El europeo occidental, por históricamente que sienta y piense, cuando llega a cierta edad, no tiene conciencia clara de su propia dirección. Tantea, bucea y se desvía si las circunstancias exteriores no le son favorables.

Pero la labor de los siglos le da por fin ahora la posibilidad de contemplar su vida en relación con toda la cultura, y de averiguar lo que puede y debe hacer. Si bajo la influencia de este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles.

* (pág. 33: Prólogo a la 2ª. ed., 17)

El que haya penetrado hasta las raíces más profundas del pensamiento vivo sabrá que no nos es dado conocer sin contradicción los últimos fundamentos de la vida. Un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo por medio de sus intuiciones y conceptos personales. No puede elegir. Piensa como tiene que pensar, y lo verdadero para él es, en último término, lo que con él ha nacido, constituyendo la imagen de su mundo. La verdad no la construye él, sino que la descubre en sí mismo. La verdad es el pensador mismo; es su esencia propia, reducida a palabras, el sentido de su personalidad, vaciado en una doctrina. Y la verdad es inmutable para toda su vida, porque es *idéntica* a su vida. Lo único necesario es este simbolismo, vaso y expresión de la historia humana. La labor filosófica profesional es superflua y solo sirve para alargar las listas bibliográficas.

Así, pues, el núcleo de lo que he encontrado, solo puedo calificarlo de «verdadero», es decir, de verdadero para mí y, según creo, también para los espíritus directores del futuro; pero no de verdadero «en sí», esto es, independientemente de las condiciones impuestas por la sangre y por la historia, pues tales «verdades» no existen. Mas lo que *escribí* en la tormentosa impetuosidad de aquellos años era sin duda una manifestación muy imperfecta de lo que aparecía claramente ante mis ojos; y en los años siguientes ha consistido mi labor en ordenar los hechos y en dar a la expresión verbal de mis pensamientos la forma más penetrante que me ha sido posible conseguir.

Nada se acaba nunca plenamente; la vida misma no se acaba hasta la muerte. Pero he vuelto sobre las partes más antiguas del libro, y he intentado elevarlas a la misma altitud de exposición intuitiva a que hoy he llegado. Y ahora me despido definitivamente de este trabajo, con sus esperanzas y sus decepciones, sus cualidades y sus defectos. El resultado ha sido feliz *para mí*, y también para otros, a juzgar por los efectos que comienzan lentamente a producirse en amplias esferas del saber. Por eso debo acentuar con energía los limites que me he impuesto yo mismo en este libro. No se busque todo en él. Sólo contiene

un aspecto de lo que tengo ante mis ojos, una visión nueva de *la historia y solo de ella*, una *filosofía del sino*, la primera de su clase.

Es intuitivo en todas sus partes. Está escrito en un lenguaje que trata de reproducir con imágenes sensibles las cosas y las relaciones, en lugar de substituirlas por series de conceptos. Se dirige solamente a aquellos lectores que saben también dar vida a los sonidos verbales y a las imágenes. Esto es difícil, ciertamente, sobre todo cuando la veneración del misterio -la veneración de Goethe- nos impide trocar las intuiciones profundas por los análisis de conceptos.

Se ha clamado sobre el pesimismo de mi libro. Es el clamor de los eternos rezagados, que persiguen cuantos pensamientos se brindan a los que en la vanguardia buscan la senda del futuro. Pero yo no he escrito para los que toman por una hazaña el cavilar sobre la esencia de las hazañas. El que define no sabe lo que es el sino. Comprender el mundo es, par mí, *estar a la altura* del mundo. Esencial es la *dureza* de la vida, no el concepto de la vida, como enseña la filosofía a lo avestruz del idealismo. El que no se deje deslumbrar por los conceptos, no tendrá la sensación de que esto sea pesimismo. Los demás no me preocupan. Para los lectores serios que quieran tener una visión, no una definición, de la vida, he citado en nota algunas obras que no tenían cabida en el texto, dada su forma harto concisa, y que podrán orientarles sobre temas de nuestro conocimiento que se hallan algo apartados.

Para terminar, no puedo por menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas. Y para reducir a una fórmula mi relación con los dos citados, diré que yo he convertido en visión panorámica lo que era en ellos una perspectiva fugaz. Goethe, empero, fue, por su modo de pensar, un discípulo de Leibniz, sin saberlo. De suerte que este caudal de ideas que, para mi propia sorpresa, se me ha venido a las manos, me aparece como algo que, a pesar de la miseria y el asco de estos últimos años, quiero designar, orgulloso, con el nombre de: *una filosofía alemana.*

* (pág. 40: II. III. 6, 255-6)

La religión es metafísica, y no otra cosa: credo, quia absurdum. La metafísica conocida, demostrada -o tenida por tal- es mera filosofía o erudición. Aquí me refiero a la metafísica vivida, a lo impensable como certeza, a lo sobrenatural como hecho, a la vida en un mundo irreal, aunque verdadero. Ni un momento ha vivido Jesús de otra suerte. No fue un predicador moralista. Considerar la moral como último sentido de la religión es no conocer la religión. (…)

La *doctrina* de Jesús era exclusivamente una revelación de las últimas cosas, cuyas imágenes de continuo llenaban su mente: orto de la era nueva, venida al mundo del enviado de Dios, Juicio Final, un nuevo cielo y una tierra nueva. Nunca tuvo otro concepto de la religión, ni existe otro en ninguna época de verdadera interioridad. *Religión es toda ella metafísica, doctrina del allende,* conciencia en medio de un mundo cuyos primeros planos se destacan e iluminan merced al testimonio de los sentidos; religión es vida con y en lo suprasensible, y cuando falta fuerza para tal conciencia, cuando falta energía aun solo para creer en ella, entonces la verdadera religión se acaba. ¡Mi reino *no* es de este mundo! Solo quien sepa medir la gravedad de este conocimiento puede comprender sus más hondas sentencias. Más tarde, las épocas urbanas, incapaces ya de tales perspectivas, son las que han referido al mundo de la vida exterior un resto de religiosidad y han substituido la religión por sentimientos de humanidad y la metafísica por predicaciones morales.

* (pág. 42: II. IV. 11, 469)

Pero el *espíritu crítico* no es sino una de las dos tendencias que se destacan sobre la masa desordenada de los que no constituyen clase. Junto a los conceptos abstractos aparece el *dinero abstracto*, el dinero desligado de los valores primarios del campo; junto al gabinete del pensador aparece como fuerza política la oficina del banquero. Ambas fuerzas son íntimamente afines e inseparables. Es la oposición primitiva del sacerdocio y la nobleza, que perdura en forma urbana y con no menor fuerza dentro de la burguesía. Y el dinero se revela como puro hecho, superior absolutamente a las verdades ideales, las cuales solo existen como lemas, como medios para el mundo de los hechos. Si se entiende por democracia la forma que la tercera clase, como tal, desea imprimir a toda la vida publica, entonces hay que añadir que democracia y plutocracia significan lo mismo. Son una con respecto a la otra lo que el deseo con respecto a la realidad, lo que la teoría con respecto a la práctica, lo que el conocimiento con respecto al éxito. Hay un elemento tragicómico en la desesperada lucha que los reformadores y maestros de la libertad dirigen contra el efecto del dinero, y es que ellos mismos sostienen esa lucha con dinero. Entre los ideales de la clase formada por los que no pertenecen a ninguna clase está no solamente el respeto al gran número -respeto que se expresa en los conceptos de igualdad, de derecho innato y también en el principio del sufragio universal-, sino también la libertad de la opinión pública, sobre todo la libertad de prensa. Estos son ideales. Pero en realidad, la libertad de la opinión pública requiere la elaboración de dicha opinión, y esto cuesta dinero; la libertad de la prensa requiere la posesión de la prensa, que es cuestión de dinero, y el sufragio universal requiere la propaganda electoral, que permanece en la dependencia de los deseos de quien la costea. Los representantes de las ideas no ven más que un aspecto; los representantes del dinero, trabajan con el otro aspecto. Todos los conceptos de liberalismo y de socialismo han sido puestos en movimiento por el dinero y en interés del dinero.

* (pág. 42: II. IV. 18, 536 y 540)

La pólvora y la imprenta guardan una relación íntima. Ambas han sido inventadas en el alto gótico; ambas proceden del pensamiento germánico de la técnica; *ambas* son los grandes medios de la táctica fáustica a larga distancia. La Reforma, a principios de la época posterior, vio las primeras hojas volantes y las primeras piezas de campaña. La Revolución francesa, a principios de. la civilización, vio el primer gran ataque de folletos, en otoño de 1788 y en Valmy el primer fuego en masa de la artillería. Con esto la palabra impresa, preparada en enormes masas y extendida sobre infinitos planos, se convierte en arma terrible en las manos de quien sepa manejarla. En Francia tratábase en 1788 de una expresión espontánea de convicciones privadas; pero en Inglaterra ya se había llegado al punto de producir metódicamente cierta impresión en los lectores. El primer gran ejemplo de esta táctica es la guerra de artículos, hojas volantes, memorias apócrifas que desde Londres se lanzaban contra Napoleón, incluso en territorio francés. Las hojas sueltas del siglo XVIII se convierten en «la prensa», como se dice con significativa anonimidad. La campaña de prensa surge como continuación -o preparación- de la guerra con otros medios; y su estrategia, combates de vanguardia, maniobras aparentes, sorpresas, ataques en masa, se ha ido perfeccionando durante el siglo XIX, hasta el punto de que una guerra puede estar perdida antes de disparar el primer tiro, porque la prensa, entretanto, la ha ganado.

(…) *La democracia ha substituido en la vida espiritual de las masas populares el libro por el diario.* El mundo de los libros, con su abundancia de puntos de vista, que obligaba el pensamiento a crítica y selección, ya solo existe en realidad para círculos pequeños. El pueblo lee un diario, «su» diario, que en millones de ejemplares entra todos los días en todas las casas, mantiene a los espíritus bajo su encanto, hace que se olviden los libros y, si uno u otro de estos se insinúa alguna vez en el círculo visual, elimina su efecto mediante una critica parcial.

¿Qué es la verdad? Para la masa, es la que a diario lee y oye. Ya puede un pobre tonto recluirse y reunir razones para establecer «la verdad», que seguirá siendo simplemente su verdad.

La otra, la verdad pública del momento, la única que importa en el mundo efectivo de las acciones y de los éxitos, es hoy un producto de la prensa. Lo que esta quiere es la verdad. Sus jefes producen, transforman, truecan verdades. Tres meses de labor periodística, y todo el mundo ha reconocido "la" verdad.

* (pág. 36: II. III. 15, 314-15)

El primero y acaso único resultado del afán humano por comprender es la fe. *Creo* es la palabra mágica que aplaca el terror metafísico y al mismo tiempo expresa el amor.

Pueden la indagación y el aprendizaje obtener su remate en una iluminación súbita, o en un cómputo y cálculo bien logrado; todo ello sería a la postre sensación y concepción propias, sin el menor sentido, si no hubiese la íntima certeza de «algo» que existe, algo ajeno y otro bajo la forma exacta comunicada, en la concatenación de causa y efecto. El hombre, como ser que piensa bajo la dirección del lenguaje, tiene por máximo patrimonio espiritual la fe definitiva en ese algo, sustraído al tiempo y al sino; en ese algo que la contemplación humana ha separado y designado con nombre y número. Y, en último término, ese algo queda en la obscuridad; no se sabe bien lo que es. ¿Hemos entrado en contacto, merced a ese «algo» con la lógica arcana del Universo, o solo con una sombra? La lucha afanosa y dolorosa, la angustia del meditador se posa sobre esta nueva duda, que puede convertirse en desesperación. Necesita, en su afán espiritual de profundidad, la fe en algo último, que por medio del pensamiento pueda ser alcanzado, algo que ponga término al análisis, sin residuo alguno de misterio. Los rincones y los abismos del mundo intuido han de ser todos iluminados.

No otra cosa puede salvar al hombre. Aquí la fe se convierte en el saber, hijo de la desconfianza, o mejor dicho, en la fe en el saber. Pues esta forma de intelección depende enteramente de aquella; es posterior, más artificial y problemática. Hay que añadir que la teoría religiosa -la contemplación creyente- conduce a una práctica sacerdotal; pero la teoría científica queda disuelta en la práctica, en el saber técnico de la vida diaria. La fe vigorosa que nace de iluminaciones, revelaciones, súbitas penetraciones, puede prescindir de la labor crítica. Pero el saber crítico presupone la fe, presupone que sus métodos conducen exactamente a lo que se busca, no a nuevas imágenes, sino a la «realidad». Pero la historia enseña que la duda de la fe conduce al saber, y la duda del saber—tras un tiempo de optimismo crítico—otra vez a la fe.

Cuanto más se emancipa el saber teórico de la aceptación creyente, tanto más se acerca a su propia anulación. Lo único que queda es la experiencia técnica.

* (pág. 42: I. V. 3, 393)

El futuro tendrá que afrontar el problema difícil de distinguir y analizar los últimos elementos en la concepción del mundo y filosofía de estilo gótico, como en la ornamentación de las catedrales y en la pintura primitiva de entonces, que vacila indecisa entre el fondo plano dorado y los amplios fondos de paisajes entre el modo mágico y el modo fáustico de ver a Dios en la naturaleza. En la primitiva idea del alma, que esta filosofía revela, los rasgos de la metafísica cristiano-árabe, el dualismo de espíritu y alma, se mezclan indecisos, vacilantes con atisbos septentrionales de las facultades funcionales psíquicas, que aun no aparecen reconocidas claramente.

Esta duplicidad de elementos es la base de la disputa sobre el primado de la voluntad o de la razón, problema central de la filosofía gótica, que esta intenta resolver ora en el viejo sentido árabe, ora en el nuevo occidental. Es el mismo mito intelectual que, en formas constantemente varias, ha determinado el curso de toda nuestra filosofía, distinguiéndola de cualquier otra. El racionalismo del barroco posterior, con el orgullo del espíritu urbano y seguro de sí mismo, se decidió por la mayor potencia de la diosa Razón -Kant y los jacobinos-. Pero ya el siglo XIX, sobre todo Nietzsche, ha elegido la fórmula más fuerte; *voluntas superior intellectu*, que todos llevamos en la sangre. Schopenhauer, el último gran sistemático, lo ha reducido a esta otra fórmula: «El mundo como voluntad y representación»; y es su ética, no su metafísica, la que decide en contra de la voluntad.

* (pág. 42: II. I. 8, 43 ss.)

Por lo que al hombre se refiere, los hallazgos diluviales demuestran con claridad creciente que todas las formas entonces existentes corresponden a las de hoy. No se advierte el más mínimo rastro de evolución hacia razas construidas en sentido más finalista. La falta de descubrimientos de la época terciaria indica también que la forma vital del hombre es debida, como todas las demás formas, a una conversión subitánea. ¿De dónde? ¿Cómo? ¿Por qué? Este es y seguirá siendo un impenetrable arcano. En realidad, si hubiese una evolución en el sentido inglés no podrían existir ni capas geológicas distintas, ni clases animales, sino una sola masa geológica y un caos de formas vivientes individuales, resultado de la lucha por la vida. Pero todo cuanto vemos nos fuerza a creer que en la esencia de la planta y del animal se verifican una y otra vez profundas y subitáneas mutaciones de índole cósmica, que no se limitan nunca a la superficie de la tierra y que se sustraen, en sus causas o en su totalidad, a la percepción e intelección del hombre.

Igualmente vemos en la historia de las grandes culturas producirse esas rápidas y profundas transformaciones, sin que podamos en manera alguna hablar de causas, influencias y fines visibles. El estilo gótico y el estilo de las pirámides se produjeron con la misma subitaneidad que el del imperialismo chino bajo Chi-vang-ti o el del romano bajo Augusto y que el helenismo, el budismo, el islamismo. Y otro tanto sucede con los acontecimientos de las vidas individuales significativas. El que ignora estos cambios bruscos no sabe lo que son hombres y sobre todo no sabe lo que son niños. Toda existencia, ya sea activa, ya sea contemplativa, camina por épocas hacia su perfeccionamiento. En la historia del sistema solar y del mundo estelar debemos admitir la existencia de épocas semejantes. El origen de la Tierra, el origen de la vida, el origen de la libre movilidad animal son épocas de esas y, por tanto, misterios que debemos aceptar como tales misterios.

* (pág. 37: I. V. 18, 460-6)

Dos palabras aún sobre la morfología de la historia de la filosofía. No hay filosofía en general. Cada cultura tiene su propia filosofía, que es una parte de su expresión simbólica. La filosofía, con sus problemas y sus métodos intelectuales, constituye una ornamentación espiritual que guarda estrecho parentesco con la de la arquitectura y la del arte plástico. Consideradas desde la altura y la lejanía, resultan accidentales y de poca importancia las «verdades» expresadas en palabras por tal o cual pensador en el seno de su escuela -pues escuela, convención y tesoro de formas son aquí, como en las artes mayores, el elemento fundamental-. Las preguntas son infinitamente más importantes que las respuestas, y lo son por el sentido con que se verifica su selección y se plasma su forma interna; pues la especial manera como un macrocosmos se ofrece a la pupila inteligente del hombre de determinada cultura es la que de antemano informa la necesidad y la índole de toda pregunta.

La cultura antigua y la cultura fáustica, y no menos la india y la china, tienen su propia manera de plantear sus grandes cuestiones y las plantean todas al principio de su vida. No hay problema moderno que el gótico no haya visto y reducido a forma. No hay problema helenístico que no haya surgido ya antes en las doctrinas de la religión órfica. Y lo mismo da que esta costumbre de cavilar nociones intelectuales se manifieste por tradición oral o en libros; lo mismo da que los escritos sean creaciones personales de un yo,
como sucede en nuestra literatura, o formen una masa anónima de textos, continuamente vacilante, como en la India; lo mismo da que surja una serie de sistemas conceptuales o que las últimas nociones se expresen en las formas del arte y de la religión, como en Egipto. (…) El gran tema de la filosofía brahmánica, jónica y barroca es el problema del conocimiento. El espíritu ciudadano se vuelve hacia su propia imagen para dejar bien sentado que él es la última instancia del saber. (…) Es esta la serie de las grandes figuras, desde Thales hasta Protágoras, desde Bacon hasta Hume, la serie de los pensadores preconfucianos y prebudistas, de los cuales no sabemos apenas otra cosa sino que han existido.

Es esta la serie de las grandes figuras, desde Thales hasta Protágoras, desde Bacon hasta Hume, la serie de los pensadores preconfucianos y prebudistas, de los cuales no sabemos apenas otra cosa sino que han existido. Es esta la serie de las grandes figuras, desde Thales hasta Protágoras, desde Bacon hasta Hume, la serie de los pensadores preconfucianos y prebudistas, de los cuales no sabemos apenas otra cosa sino que han existido. Al término de esta serie hállanse Kant y Aristóteles. Lo que comienza después de ellos es filosofía de época civilizada. (…)

Existe un período metafísico, de acepción primero religiosa y luego racionalista, en que el pensamiento y la vida son aún caóticos y de su propia exuberancia extraen formas cósmicas. Sigue a este un periodo eticista, en que la vida de las grandes urbes se aparece a si misma como problemática y aplica a su mantenimiento y conservación el último resto de potencia creadora filosófica.

En el período metafísico se manifiesta la vida; el período eticista toma la vida como objeto. Aquel es teorético, contemplativo en el sentido más elevado de esta palabra; este, por necesidad, es práctico. Todavía el sistema de Kant es intuitivo en sus grandes líneas y solo posteriormente recibe una ordenación y fórmula de carácter lógico, sistemático. [Y sobre el cuadro real de la filosofía del siglo XIX y sus temas, véase arriba la referencia a pág. 29: I. V. 18, 466-8].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altheim. F., *Gesicht vom Abend und Morgen*, Fischer, Frankfort-Hamburgo, 1955 (trad. esp., *Visión de la tarde y la mañana*, Eudeba, Buenos Aires).

Bergson, H., *Materia y memoria* (1896), Palomino, La Plata, 1943.

____ *La evolución creadora* (1907), García, Montevideo, 1942.

Butterfield, H., *El cristianismo y la historia* (1949), Lohlé, Buenos Aires, 1957.

Cassirer, E., *El mito del Estado* (1946), FCE, México, 1947.

Cavaignac, E., *Chronologie de l'histoire mondiale*, Payot, París, 1946.

Croce, B., *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938 (trad. esp., *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México).

Dacqué, E., "Evolución y progreso en la naturaleza", *Revista de Occidente,* IX, XCI, Madrid, 1931, pp. 1-20.

Daniélou, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, París, 1953.

Dilthey, W., *Teoría de la concepción del mundo* (1888-1911), *Obras* VIII, FCE, México, 1945.

Fatone, V., *Filosofía y poesía*, Emecé, Buenos Aires, 1954.

Frobenius, L., *Kulturgeschichte Afrikas*, Phaidon, Zurich, 1954 (1ª. ed. 1933).

Gode von Aesch, A., *El romanticismo alemán y las ciencias naturales* (ca. 1939), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

Hegel, G., *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburgo, 1952.

Heidegger, M., "La época de la imagen del mundo" (1938), en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

Hellpach, W., *Geopsique*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.

Ímaz, E., *El pensamiento de Dilthey*, Colegio de México, 1946.

Jaspers, K., *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fisher, Frankfort-Hamburg, 1955 (1a. ed. 1949); (trad. esp. *Origen y meta de la historia*, Madrid, 1950).

Jespersen, O., *Language: its nature, development and origin*, Allen & Unwin, Londres, 1922.

Nietzsche, F., *El origen de la tragedia* (1871/1886) *y obras póstumas*, *Obras* I, Madrid, 1932 (reed. Aguilar, Madrid, 1947).

Popper, K., *La logica de la investigación científica* (1934), Tecnos, Madrid, 1962.

Sartre, J.-P. *El Ser y la Nada* (1943), Losada, Buenos Aires, 2013.

Spengler, O., *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 2 vols, 1958 (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918-22; 1ª. edic. esp. , 4 vols., 1923-26)

_____ *El hombre y la técnica* (1931) *y otros ensayos*, Col. Austral, Espasa-Calpe, 1947.

Spranger, E., *Formas de vida* (1914), Rev, de Occidente, Madrid, 1935.

Toynbee, A., *Estudio de la historia* (1934-1961), Emecé, Buenos Aires, 12 vols., 1951-68; ed. abreviada D. C. Somervell (1972), Emecé, Buenos Aires, reeditada por Origen/Planeta, Barcelona-México, 1985, 3 vols.

Waismann, A. *El historicismo contemporáneo,* Nova, Buenos Aires, 1960.

Weber, A. *Historia de la cultura* (1935), FCE. México, 1941.

NOTAS

[1] Las referencias son básicamente a *La decadencia de Occidente*, que se cita sin título, siguiendo este orden: *a.* parte, *b*. capítulo. *c*. sección y *d*. página, de acuerdo con la edición española indicada en las "Referencias bibliográficas" (*La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 2 vols, 1958). En dicha edición las partes (I y II) coinciden con los volúmenes, esto es: el volumen I corresponde a la parte I y el volumen II, a la parte II. Ejemplo: donde dice II. IV. 4, 404 n. debe entenderse como vol. (o parte) II, cap. IV, pág. 404, nota). Por *HT* con indicación de capítulo (en romanos, cuerpo menor: i-v), sección (número arábigo) y página (número arábigo), se refiere a "El hombre y la técnica", incluido en Spengler, *El hombre y la técnica, y otros ensayos* (ver también "Referencias bibliográficas"); algún otro trabajo, mencionado con solo indicación de título, pertenece a estos "otros ensayos". Aunque al citar hemos cambiado ocasionalmente alguna palabra o forma española por otra que nos parecía más adecuada, la versión española de la *Decadencia* y de la *HT* es la de Manuel García Morente, que ha sido calificada con justicia (Waismann p.9, n.1) como "un modelo insuperable de traducción castellana". Pero en beneficio de quienes la consultan, debe observarse que, por razones comprensibles de medio y de época, el ámbito de conocimiento del traductor estaba limitado al humanístico occidental en sentido restringido, lo que lleva a algunas inexactitudes técnicas (el "horno alto" es "alto horno"; lo propio es "cortadura", y no "corte" (de Dedekind); hay cierta confusión entre ciertos términos matemáticos ("conjunto" o "colección" y "grupo"), y por españolizaciones a veces muy descaminadotas: así a entender las *bylina* rusas como "cantos de Bylina", el *Zóhar* y la *Yetsiráh* como si se tratase tal vez de autores ("el libro de Zóhar", "el libro de Yetsiráh"); además, por ejemplo, ciertamente nadie que no esté al corriente reconocerá en los "carios" a los caraítas" o en los "Chásidas" a los hasidíes, así como transcripciones de nombres poco adecuadas ("Tscharvaka" por "Chárvaka", etc.); ocasionalmente, se pueden señalar descuidos (como llamar "frailes" a los monjes de Oriente) y algunos giros de frase que podrían haber sido más claros sin perjudicar a la fidelidad. Estas observaciones sugieren la conveniencia de una reedición sometida a una revisión respetuosa; pero quien tenga experiencia en traducciones del alemán no podrá dejar de admirar la hazaña por la que la idoneidad, responsabilidad y paciencia de García Morente ha conseguido verter ese espeso millar de páginas en fluida y excelente prosa española. Lo mismo vale para "El hombre y la técnica", especie de suplemento a la obra mayor; mientras que los "otros ensayos" han sido confiados a un traductor infortunado, cuya versión a menudo apenas permite adivinar penosamente lo que diga el texto original.

[2] Muy otra cosa son los mesurados intentos de descubrir de algún modo un sentido en el proceso histórico total o parcial, sea desde el punto de vista filosófico (como Croce o Jaspers) o teológico (como Daniélou o Butterfield), o una constante de estructura dinámica (Toynbee); aun cuando inclusive estos mismos intentos son mirados en general con desconfianza, por decir lo menos, por los historiadores profesionales, se hayan lejos de pronunciarse con esa confiada seguridad juvenil que exhiben los sistemas de los dos siglos precedentes y que se mantiene, o reaparece, en el propio Spengler. En este, quizá, los dos rasgos que le dan cierto aire indesconocible de cosa del pasado son, por un lado, la certeza de haber captado a la vez el sentido y la estructura dinámica constante de los procesos históricos, y la pretensión de definitividad de la teoría; mientras que, por el otro, su arraigo en la modernidad consiste en el relativismo historicista coherente, en el reconocimiento de la no asignabilidad de sentido al proceso histórico en conjunto y en general, como trataremos de mostrar, en el tipo de filosofía subyacente.

[3] Lo dicho se prestaría a una interpretación errónea si no se formularan dos aclaraciones: *1*. se desvaloriza en relación a la primacía de lo vital, pero no se desprecia en absoluto, la actividad superior del "espíritu" como se manifiesta en la religión, la filosofía o la ciencia. Si bien la "historia" no es "historia de la cultura" en el sentido de la mentalidad burguesa, sino fundamentalmente captación de las configuraciones resultantes de los actos que "hacen historia", cada unidad histórica se analiza en la sucesión de sus formas políticas, jurídicas, sociales, económicas, artísticas, científicas, filosóficas y religiosas, a cada una de las cuales se presta pareja atención. En cuanto al arte (y la poesía), presenta dos aspectos, que Spengler llama la "imitación" y el "ornamento": el primero es una captación empática ("fisiognómica") y "se origina en el ritmo secreto de toda realidad cósmica", con lo que pertenece al orden de la "vida"; el "ornamento", que pertenece al orden del "espíritu", es la forma en que esa captación se simboliza, y origina el "estilo". Aquí es inútil remitir a pasajes, pues el índice analítico, aunque a menudo insatisfactorio, en este caso permite acceder bastante bien a los lugares pertinentes. *2*. Spengler rechaza de modo explícito el concepto biológico de "raza". En él, la raza está por cierto en relación con la "sangre", pero este término es simbólico en los determinantes vitales del sino. Más bien, la raza resulta de las condiciones biológicas, anímicas y del paisaje, pero solo se produce cuando un pueblo encuentra la figura o las figuras humanas "superiores", capaces de encarnar su sino en las forma de una "cultura superior" (de modo que es posible un pueblo sin raza, e inclusive que cambie de raza (cf. II. II. 16, 517)*. La condición para que un pueblo constituya raza es que tenga un "alma", un "nosotros" orientado por un "sino" asumido (loc. cit.); la "raza" parece ser más la de la minoría dirigente que asume ese sino y sin duda la imparte al pueblo en cuestión (cf. II. IV. 16, 157)*. También para los conceptos de "pueblo" y "nación", "Estado" y "raza", orienta el índice analítico.

[4] Spengler, ya en el Prólogo de la 2ª. ed., como también en "¿Pesimismo?" (ca. 1923), rechaza esta calificación, pero al final de *HT* (v. 3, 74), o sea unos cinco años después, la acepta implícitamente ("El optimismo es *cobardía*"; el destacado corresponde al original).

[5] Spengler, en esta como en las cuestiones de ritmos en general, los remite al orden del misterio cósmico, "que debemos admirar, sin intentar violentarlo con explicaciones causales o con fantasmas intelectuales místicos" (II. IV. 10, 457-8 n.). Sin embargo, el lector actual no puede menos de traer a colación la noción *empírica* de ciclos, hoy dominante en la

metodología historiográfica (la "escuela de los *Annales*" puede hacerse datar de 1929, o sea, aún en vida de Spengler, aunque solo después de 1940 aparece propiamente la concepción cíclica y, en paralelo y en conexión con ella, las escuelas historiográficas de base economística). Con respecto a los ciclos entrevistos por Spengler, el de 50 años viene a coincidir aproximadamente con el ciclo (económico) "largo" de Kondratíev (50-60 años); y más próximo a una historiografía de tipo "clásico", con una periodización (histórica) corta propuesta por el historiador independiente Cavaignac. Este, en la 3ª. ed. (1946) de su *Chronologie de l'histoire mondiale*, pp. 5-7, se basa en la noción de generaciones de poco más de 30 años, en las tablas demográficas y en la idea de que en cada generación el grupo dirigente es el de los mayores de 29. Calcula entonces el lapso en que el estrato dirigente de una generación desaparece (o sea, ningún miembro de él coexiste con los dirigentes de la generación siguiente) y llega así a períodos mínimos de 60-65 años que, al establecer efectivamente su cronología, oscilan en realidad entre 50 y 60 o poco más. En cuanto al ciclo de 300 años, es interesante notar -sin intentar conclusiones- que es la mitad del ciclo *naros* caldeo.

[6] Las *reconstrucciones* efectivamente propuestas no son muchas. En parte consisten en hipótesis históricas documentadas parcialmente (como la de la historia romana primitiva: II. IV. 9, 446 s.), pero otras se fundan solo en "correspondencias", sin datos registrados: movimientos pacifistas en toda cultura (II. II. 19, 219), por ejemplo en el Egipto de los hicsos, el califato de Bagdad y Bizancio (II. IV. 13, 499); radicalismo político en el Egipto de los hicsos y en la India del Buddha (II. IV. 17, 527); en la cultura temprana china y en los nomos del Antiguo Imperio egipcio los pueblos habrán sido más semejantes a los de Occidente que a los de la Antigüedad o de la India (II. II. 18, 211 s.); "Reforma" religiosa en China hacia el s. IX a.C. (II. III. 18, 345-6); el movimiento mágico-alquímico chino del siglo IV-III debió ser un sincretismo basado en la antigua mitología aldeana (II. III. 20, 364); entre Cnosos y Mecenas debió darse una relación semejante a la registrada entre Bizancio y la Corte inicial del Sacro Imperio (II. II. 1, 107); debió de haber algún rasgo común en el desarrollo de las lenguas románicas y germánicas del 900 a 1900, como lo hay para las lenguas helénicas e itálicas desde el 1100 a.C. a la época imperial (II. II. 14, 184).

En cuanto a las *predicciones*, la predictabilidad está limitada por la imprevisibilidad del azar (II. I. 9, 50). Hemos tenido la curiosidad, un tanto trabajosa, de compilarlas y ordenarlas. Salvo error u omisión son estas (para *Occidente*, vienen a ser un desarrollo de las contenidas en parte I, cuadro morfológico III entre pp. 84 y 85, e indicamos las fases de "civilización" a que, según tal cuadro, corresponden):

- *civilización*: el *Fausto* y el *Parsifal* anticipan la forma del alma occidental en los últimos siglos creadores que restan (I. II. 10, 159); "el arte plástico [creativo] occidental ha terminado irrevocablemente (I. IV. 21, 373);
- *fase de democracia* (antes de 2000): la 1ª. guerra mundial preludia nuevas guerras (I. V. 6, 425; II. IV. 13, 502): reaparición de ejércitos relativamente reducidos de voluntarios en vez de los permanentes por conscripción masiva (II. IV. 13, 501); agotamiento del pensamiento físico: "renuncia a la posibilidad de una mecánica cerrada y coherente" (I. VI. 11, 476; I. IV. 16, 520); desarrollo de una metodología histórica como "fisiognómica de la existencia total" (I. II. 18, 211; II. I. 7, 43); al agotarse el arte y la filosofía, alcanzará su plenitud el pensamiento económico y jurídico (II. V. 1, 547), hasta que la "dictadura del dinero" (el pensamiento económico) agote sus posibilidades (II. V. 7, 786, II. V. 8 588); pérdida de la funcionalidad de los parlamentos (II. IV. 18, 540), caducidad de la política de partidos por caducidad de las ideologías (II. IV. 17, 528);
- *cesarismo* (2000-2200): iniciación de la decadencia (I. II. 9, 154); en el siglo XXI se pasará a los regímenes personales tipo Sila y Pompeyo (II. IV. 13, 490); subimiento de los "hombres de fuerza" (I. Introd.. 13, 69); urbes de 10-20 millones (II. II. 5, 124), con arquitectura colosal y sin estilo (I. IV. 21, 374); lo cultural reducido a círculos estrechos aislados (I. V 5, 416); posibilidad de que la escritura alfabética se sustituya por otra más abstracta tipo estenográfico (II. II. 13, 183); nihilismo por agotamiento del alma (I. V. 9, 441); escepticismo con renuncia a las demostraciones (I. VI. 17, 528), de donde la "segunda religiosidad" (II. III. 29, 362; II. IV 17, 529); las minorías cerradas restantes que hayan conservado el sentido de "raza", si existen, adquirirán poder para encaminar el curso del cesarismo (II. IV. 13, 503); los alemanes, "la última nación de Occidente", tendrán la misión de presidir esa expansión final de la "civilización" (II. II. 6, 133-4); "en el mundo germánico resucitarán los espíritus de Alarico y Teodorico, de lo cual Cecil Rhodes ha sido una vislumbre (II. II. 4, 508):
- *fase de caudillismo* (después de 2200): desde el cesarismo, los "Estados Unidos de Europa", reproducirán las condiciones del Bajo Imperio romano (II. II. 17, 201); ya no se comprenderán las ideas que han movido los acontecimientos políticos del pasado (II. I. 11, 67); en los Estados Unidos de América en épocas de peligro, surgirán poderes amorfos semejantes a los ahora imperantes en Latinoaméica (II. IV. 12, 486);
- para el *judaísmo* de Occidente (no de Rusia): con los últimos desarrollos de la "civilización urbana", agotamiento final (fase de extinción, indiferenciación) de la "civilización mágica" judía;
- el *mundo ruso*: en la primera mitad del siglo XXI entrará en la cultura temprana (juventud) y creará una nueva fase del cristianismo (II. III. 14, 305); "el cristianismo de Dostoievski es el del próximo milenio" (II. III. 2, 232; II. III. 14, 305); entonces se constituirán "las auténticas nobleza y sacerdocio rusos" (II. IV. 2, 390 n.).

[7] La mecánica ondulatoria es de 1925-26, el principio de indeterminación (Heisenberg), de 1928; ambas cosas, pues, coetáneas de Spengler, pero posteriores a la edición definitiva de la *Decadencia*. Sin embargo, la teoría del lapso probabilístico de desintegración de los elementos a los que Spengler refiere implica evidentemente la noción de azar, aunque él no hace explícita tal relación. Lo que entonces, en suma, queda indeciso es si la idea del "azar" que tiene

Spengler incluye o no la del azar matematizado (estadística), es decir, la causalidad probabilística de la nueva física.

[8] Sobre Japón, Spengler se limita a señalar que, "sinizado" desde la dinastía china Han, modernamente (ya en su época) pertenece, "todavía", a la "civilización de Occidente" (II. I. 11, 66 n.).

[9] Pero la ironía, como suele, no hace sino soslayar elegantemente el problema sin siquiera plantearlo. Por analogía con lo dicho sobre Japón en la nota precedente, es de suponer que Spengler consideraría a la China actual como perteneciente ("¿todavía?") a la "civilización occidental", aunque Spengler nunca aclara ese enigmático "todavía".

[10] Para quien se interese en llevar la cuestión a fondo, estos son los pasos que nos ha parecido importantes para la epistemología spengleriana: de la parte I: Prólogo a la 2ª ed., 18; Introd. 9, 54; Introd. 15, 73-74, 79; II: 16, 196; V. 3, 390 n.; V. 18, 456; VI. 1, 471-3, 474; VI. 1, 471-3, 474; VI. 2, 476; VI. 12, 514. De la parte II: I, 3-4, 24-27 ss.; I. 6, 35; I. 7, 38-9; I. 8, 43-45; I. 9, 40-50; I. 10, 53 n.2; I. 11, 62-69; I. 12, 70-75; II. 17, 203-4; III. 6, 255-6; III. 15-16, 310-321; IV. 1, 457 n.

[11] La teoría russeliana de los "tipos" lógicos anula la validez formal de cualquier escepticismo, por lo tanto también del relativismo; pero es, si no una argucia, un mero expediente jurídico (de corte clásicamente "liberal": si una estructura me perturba el sistema, promulgo una ley que la saca de en medio; solo que eso no impide a la estructura de permanecer al costado). Si descartamos tal expediente, entonces un relativismo radical, como el spengleriano, resulta formalmente válido, pues siendo P la clase de las "proposiciones", V la propiedad "verdadero", R la propiedad "relativamente verdadero", en $\underline{p} = (\underline{x} - P) : V(\underline{x}) \rightarrow (R(\underline{x})$, el reemplazo de $\underline{x}$ por $\underline{p}$ tanto como por $\underline{\text{no p}}$ produce inferencias válidas, no contradictorias.

[12] Cf. Ímaz, en Referencias bibliográficas.

[13] Este, y lo mismo en lo que sigue, es, naturalmente, un modo laxo de hablar; se entiende que los conceptos son "adecuados" o "inadecuados", y solo los "juicios" en que entran son "verdaderos" o "falsos".

[14] Spengler, al destacar el carácter de "ensayo" o esbozo de su exposición, admite la posibilidad de que haya en ella "contradicciones"; pero no hay por qué admitir de entrada que algo sea una contradicción, si puede mostrarse que lo es solo en apariencia.

[15] Entre una bibliografía considerable, se recordará el bello trabajo de Fatone (véanse Referencias bibliográficas).

[16] Cassirer, a quien no le cae simpático Spengler, en su libro, *El mito del Estado* (que salvo las luminosas páginas sobre Maquiavelo no es de los mejores suyos), entrevé esta posibilidad pero la rechaza (con un curioso argumento: como si no hubiesen existido poetas filósofos -una vez más: Lucrecio- y para ellos lo que dicen no fueran "realidades"). Agrega una impresión subjetiva: la de que encontró una íntima analogía entre Spengler y los astrónomos renacentistas. De sus impresiones personales, cada uno es dueño, pero objetivamente la cosa es descabellada: no es que compartamos los evidentes prejuicios de Cassirer contra los astrólogos tradicionales, sino que no existe entre ellos la más remota analogía en cuanto a fundamentación y método; claro que las predicciones son contradictorias y, perogrullescamente, se formulan como predicciones, sean las de un astrólogo, un Spengler o un "futurólogo".